GUIDO DE RUGGIERO

STORIA DELLA FILOSOFIA

PARTE TERZA

RINASCIMENTO RIFORMA E CONTRORIFORMA

VOLUME I

QUINTA EDIZIONE

BARI
GIUS. LATERZA & FIGLI
TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI
1950

PREFAZIONE ALLA I[a] EDIZIONE

L'argomento di questa opera non è stato ancora trattato con eguale estensione, ed oserei dire, con eguale approfondimento, da nessuna storia della filosofia o della cultura. Dagli Höffding, dai Windelband, ecc., la Riforma è stata quasi tagliata fuori dalla storia del pensiero; dagli Spaventa, dai Fiorentino, dai Gentile, il Rinascimento filosofico è stato ridotto a un piccolo gruppo di problemi convenzionali e scolastici; e l'analisi e la valutazione comparativa dei due grandi movimenti spirituali non è stata ancora neppur tentata. Non mancano tuttavia nella recente letteratura importanti monografie speciali, di cui mi sono largamente giovato, come l'*Analisi dell'uomo* del Dilthey e il *Cristianesimo protestante* del Troeltsch per la Riforma, e l'*Individuo e il cosmo* del Cassirer per il Rinascimento.

Il lettore dei precedenti volumi della mia *Storia* potrà notare in questa opera un' informazione molto più larga e una più intrinseca fusione della vita del pensiero con tutte le manifestazioni storiche dell'attività spirituale. Ciò dipende in parte dalla maggiore ricchezza delle fonti e dalla natura del tema; in parte anche dal modo molto più complesso con cui oggi io sento i problemi e i compiti della sto-

riografia. Io non dispero di potere arricchire e migliorare le parti già pubblicate una decina d'anni fa, nelle prossime edizioni. Una storia generale della filosofia è un compito così arduo che solo una spensierata baldanza giovanile può rischiare di assumersi; ma solo un'età riflessiva e matura può condurre a termine. Oggi, avrei forse esitato ad iniziare un tale lavoro: è molto più gradevole e riposante esplorare un piccolo campo del sapere e guardar di scorcio, o contemplar nello sfondo dell'orizzonte, i grandi problemi della storia. Ma, una volta iniziata questa più vasta e faticosa esplorazione, sento il dovere di portarla a compimento con tutte le mie forze.

1930. G. d. R.

INTRODUZIONE

(IL TRECENTO)

1. Scolastica e rinascimento. — Si suole immaginare — e non dai soli dilettanti — che dopo un rapido processo dissolutivo, caratterizzato dal nominalismo di Occam e dal misticismo di Eckart, la scolastica si estingua e subentri al suo posto, nel dominio della cultura occidentale, la filosofia dell' Umanesimo o del Rinascimento. Senza dubbio, v' è qualche apparenza in favore di questa tesi. Se noi passiamo dalla lettura di un *Quodlibet* o di un *Commentario alle Sentenze* del Trecento a quella di uno scritto umanistico, anche contemporaneo, p. es., del Petrarca, notiamo subito un distacco, un mutamento di accento e di tono, una rapidità, sarei per dire, di composizione, che contrasta col lento e macchinoso argomentare degli scolastici. E, quel che più conta, notiamo una chiara consapevolezza di questo contrasto, che si esprime perfino con parole di scherno e di disprezzo verso un sapere semi - barbarico e fallace.

Tutto ciò ha la sua importanza, e si può dire anzi che segni l' inizio di una nuova età, perchè le

nuove età cominciano negli animi e poi s' imprimono negli effetti dell'operosità loro. Ma, se approfondiamo il raffronto tra lo scritto scolastico e quello umanistico di cui si parlava, non tardiamo ad accorgerci che il primo, per quanto invecchiato e farraginoso, ha uno svolgimento metodico e una struttura sistematica, quali s'addicono a una trattazione scientifica, e forma parte di un complesso mentale bene organizzato e armonico, a cui ognuno può attingere la risposta ad ogni quesito che rientri nella sfera degli interessi storici di quella età. Invece, lo scritto umanistico non esprime più che un atteggiamento o una tendenza: per difetto di metodo e di coordinazione, lo spunto nuovo che talvolta vi è racchiuso si esaurisce presto o è sopraffatto dalle antiche consuetudini mentali; cosicchè il tema scolastico che sembrava annullato riaffiora facilmente e predomina con scarsi contrasti. Lo scolasticismo degli anti-scolastici, o con termine quasi equivalente, l'aristotelismo degli anti-aristotelici, è per lo storico della filosofia una delle constatazioni più frequenti, non solo nei primordi dell' Umanesimo, ma perfino nella più matura filosofia del Rinascimento.

Ora, affinchè la scolastica possa dirsi veramente sorpassata, bisogna che quegli spunti di pensiero nuovo si svolgano in un sistema, o meglio si organizzino in una nuova *forma mentis*, capace di ripensare tutti i problemi della speculazione precedente e d' imprimervi il proprio suggello. E questo è un lavoro lento, assiduo, che occupa tutti i tre secoli della storia che noi imprendiamo a narrare. Solo con Galileo e con Cartesio noi potremo dire di essere in presenza di una concezione moderna, bene articolata nelle sue parti, della vita e del pensiero; dal Trecento al Cinquecento, invece, non è che un ininterrotto

periodo di preparazione e quasi di fermentazione, dove l'antico e il nuovo s' intrecciano, lottano e spesso anche si sorreggono a vicenda, creando forme composite, originali e bizzarre, mobili come la vita stessa, quando si affatica a cercare, e non ha ancora trovato, uno stabile assetto.

In questa collaborazione di contrastanti elementi noi siamo portati ad accentuare, per ragioni o magari per suggestioni di affinità con noi, l' importanza di quelli che sono più vicini alla nostra vita, ricacciando gli altri nell'ombra di un Medio Evo convenzionale, tessuto d'ombre. Vengon fuori così delle storie fatte d'anticipazioni e di divinazioni, quasi che un' intera età possa vivere solo per prepararne un'altra, come quegl' infimi esseri della natura che vivono sol quanto basta per fecondare. Ma gli organismi più alti della stessa natura vivono a sè oltre che per altri; tanto più, dunque, le formazioni dello spirito hanno un'esistenza propria, autonoma, e, pur orientate verso il futuro, godono e soffrono il loro presente, ed in esso operano e si riposano. Una civiltà tutta protesa in uno sforzo per il progresso è inconcepibile; le forze conservatrici sono non meno necessarie, anche in servizio del progresso. E, in rapporto al nostro tema, queste forze sono essenzialmente costituite dal pensiero medievale, persistente ed operante in mezzo alle intuizioni nuove e alle vedute più eterodosse ed anarchiche del Rinascimento. Senza tale permanenza, non sarebbe venuta fuori dall'agitata e caotica età che consideriamo, una scienza moderna, ma una rapsodia di rappresentazioni slegate e frammentarie; al Medio Evo, e cioè alla Scolastica, noi siamo debitori della conservazione di un abito scientifico, che vince il disgregamento delle ispirazioni più individualistiche ed

eccentriche, e le tempera e le raffrena, nel tempo stesso che n'è intaccato e modificato. Si suol dire che, di fronte alla compagine saldamente unitaria del Medio Evo, l'età del Rinascimento rappresenti una forza che dirompe in mille moti centrifughi, così nella vita sociale e politica, dove dallo spezzato involucro dell'unità teocratico-feudale balzan fuori e si lanciano per vie divergenti nuove forme politiche, e istituti sociali, e organizzazioni religiose; come nella vita culturale, dove la teologia, la filosofia, le scienze particolari, si distaccano dal ceppo comune e si fanno indipendenti l'una dall'altra. Tutto ciò ha un motivo profondo di verità, ma non è tutta la verità. In mezzo alle differenze confessionali, alle esperienze politiche divergenti, ai conflitti degli indirizzi scientifici e filosofici, sopravvive l'antico spirito unitario e lentamente si trasforma per adeguarsi alle nuove esigenze: si fa più cedevole ed elastico, perchè più mobile e snodato è il contenuto da accogliere; meno visibile forse, ma nondimeno presente.

D'altra parte, non bisogna neppure credere che l'equilibrio tra le forze centripete e centrifughe o la compenetrazione degli elementi universali e unitari da una parte e quelli particolaristici dall'altra sia compiuta o più che soltanto avviata nell'età di cui parliamo. Se così fosse, non avremmo ragione di distinguere un Rinascimento da un' Era moderna. In ogni vera sintesi, gl' ingredienti sono rifusi di getto, sì che non lascian quasi più traccia della loro forma precedente: p. es. le nostre odierne aspirazioni cosmopolitiche si esprimono in concetti e in istituti che, pur avendo la loro radice nella chiesa e nell' impero medievali, sono così innovati nel nostro spirito, che solo la perizia dello storico può rintrac-

ciarne le fonti lontane. Tutt'altro giudizio dobbiamo dare del Rinascimento, dove, piuttosto che di una vera sintesi, siamo in presenza di elementi ancora incònditi e sincretisticamente sovrapposti, in modo che a prima vista si discerne il nuovo contributo dall'eredità medievale, e solo con fatica s' intravvede l' inizio di una lenta trasformazione.

Perciò noi non sappiamo celare la nostra diffidenza di fronte alla formula in cui uno dei più geniali iniziatori degli studi storici sul Rinascimento, il Burckhardt, ha compendiato i tratti differenziali di questo periodo. Se con la parola *individualismo* si vuol segnalare, in forma polemica e negativa, il ripudio di una concezione rigidamente gerarchica della società e della cultura, noi possiamo anche accettarla come una prima e provvisoria caratterizzazione del Rinascimento. Ma, guai a volersi appesantire su questa formula, come hanno fatto, più che il Burckhardt, i suoi innumerevoli prosecutori ed esageratori. L' individuo, nella piena accezione del termine, è l' istesso universale; è vita sufficiente e autonoma; è, per eccellenza, unità sintetica che innova tutto quello di cui si nutre. Ora, invano si cercherebbe nel mondo della cultura e della società del Rinascimento una tale individuazione. Individuo compiuto non è lo stato, Comune o Signoria, che si appoggia ancora ai puntelli della chiesa e dell' impero; non l'umanista che non si svincola dall'autorità dei classici; non l'uomo della Riforma, che predica il libero esame, ma resta aggrappato al testo della Scrittura; non il filosofo, che non fa che cambiare il patronato di Aristotele con quello di Platone. Si prende di solito per individuarle ciò che non è che originale, eccentrico, e che di fatto è soltanto un' individualità appena incoata, epperò ancora di-

sarmonica e discordante col suo ambiente. In questo senso deteriore, si può dire che l'età di cui parliamo è l'età dell'individualismo, cioè dei primi sforzi dell'uomo moderno per affermare la sua autonomia contro tutte le forze della tradizione, dell'autorità e del costume. E forse, alcunchè di simile doveva pensare il Burckhardt quando, a chiarimento della tesi individualistica, s'ingegnava di ricondurre le più salienti manifestazioni della vita del Rinascimento sotto la categoria dell'opera d'arte. Arte sì, ma nel senso di una nuova fanciullezza dello spirito umano, creatrice fervida ma efimera, che dell'indipendenza ha piuttosto la velleità che il possesso, ed è guidata più che non sappia e non voglia.

Dal fin qui detto si può facilmente argomentare che il nostro studio sull'età del Rinascimento e della Riforma sarà molto più aderente di quelli che l'hanno preceduto alle tradizioni medievali, e, pur senza disconoscere il valore degli sforzi di emancipazione dei così detti « uomini nuovi », farà particolare assegnamento, allo scopo stesso di intendere la genesi della coscienza moderna, sulla lenta evoluzione della mentalità scolastica. Ed a chi possa sembrare esagerata l'importanza che noi attribuiamo a questa mentalità, o troppo prolungata la sua persistenza, giova ricordare che la Scolastica non è un sistema di filosofia a guisa dei moderni, che nascono e tramontano nel corso di una generazione, ma un sistema di civiltà e di cultura, incorporato nel domma religioso e nelle istituzioni civili. Essa è il costume mentale quasi impersonale e anonimo di un'età che ha scarsamente sentito il valore della personalità umana; e i suoi stessi esponenti più insigni traggono la loro forza dal fatto di essere rappresentanti di una visione comune e di un ordine identico del

mondo, paragonabili ai grandi capi feudali e gerarchici della società di quei tempi. « Si tratti anche di un isolato come Dante, la sua anima è assorbita in questa connessione, non diversamente da quella di un Anselmo, di un Alberto, di un Tommaso. Ond'egli è divenuto la voce di dieci secoli silenziosi »[1]. Ci si spiega di qui la tenacia del costume scolastico, incomparabile con quella di qualunque filosofia moderna: tutto ciò che è fortemente individualizzato eccita a sua volta nuovi differenziamenti; mentre un costume anonimo, incorporato nelle istituzioni religiose, agisce come una forza della natura che, comunque si tenti di rimuovere, *tamen usque recurret*.

Riprendendo ora la narrazione al punto dove l'avevamo lasciata nella parte precedente di questa storia[2], noi cominceremo con lo studiare, a guisa d'introduzione alla nostra indagine principale sulla filosofia del Rinascimento e della Riforma, le manifestazioni iniziali e quasi preparatorie che di essa ci offre il pensiero del Trecento. L'occamismo, il naturalismo averroistico, la mistica eckartiana, le concezioni politiche su cui s'imperniano i violenti contrasti dell'età di Filippo il Bello e di Ludovico il Bavaro, i prodromi dell'Umanesimo e della Riforma, ci daranno le prime note tematiche di quella che, nei due secoli seguenti, sarà una vasta polifonia. Noi coglieremo alla loro fonte i primi contrasti ed accordi del nuovo e dell'antico, i tentativi di emancipazione e la persistente soggezione verso la cultura

---

[1] W. DILTHEY, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Teubner, 1923², p. 354. Il brano citato è liberamente tradotto e adattato al testo.

[2] G. DE RUGGIERO, *Storia della filosofia*, Parte II: *La filosofia del Cristianesimo*, in 3 voll., Bari, Laterza, 1950⁵.

scolastica, le nuove definizioni dell'« individuo » e il prevalere degli antichi « universali ».

Più scarso interesse hanno invece le lotte delle due scuole rivali, il tomismo e lo scotismo, che pure impegnano buona parte delle forze rispettive dei due ordini mendicanti, i domenicani e i francescani. Sono per lo più esercitazioni per la scuola, vane schermaglie formali, in cui si perde a poco a poco il senso delle cose che originariamente erano significate dalle formule. Il pensiero si aggira muto e inerte nella selva delle distinzioni reali e formali, delle materie *signatae* e delle « specie specialissime », che spesso si convertono l'una nell'altra, sì che sarebbe estremamente fallace argomentare dalle opposizioni verbali una reale opposizione d'indirizzi [1]. Se mai, è dato osservare un crescente consenso sopra alcuni punti più controversi, che in parte prepara la via al sopravveniente occamismo, in parte ne segue la traccia. Il più importante di quei punti sta nel porre una sempre più netta delimitazione di confini tra la teologia e la filosofia. Questa esigenza era stata già fortemente sentita da Duns Scoto in contrasto con Tommaso. Opponendo la volontà e l'intelletto e riconducendo la rivelazione all'insondabile volere divino, Duns veniva a negare alla teologia il carattere di una scienza speculativa e ne faceva una dottrina pratica, di comandamenti da una parte, e di atti di obbedienza e di fede dall'altra. Invece Tommaso, nel suo intellettualismo, era rimasto oscillante tra la concezione speculativa e quella pratica,

---

[1] Già il Prantl (*Gesch. d. Logik*, 1867, III, 292) aveva detto che risponderebbe ben poco allo stato delle quistioni aggruppare gli scrittori del tempo in tomisti e scotisti, perchè le posizioni si scambiano continuamente.

e, seguendo uno spontaneo impulso, aveva intaccato col suo razionalismo filosofico buona parte del dominio teologico. Il punto di vista di Duns ha finito col prevalere nel corso del secolo XIV, e, quel che più conta, anche in seno alla stessa scuola tomistica. In una *Defensio doctrinae D. Tomae* di Hervaeus Natalis, generale dei domenicani vissuto nella prima metà del '300, noi troviamo nettamente posta la questione se la teologia sia una scienza in senso aristotelico [1], e la vediamo risolta negativamente [2]. Certo, il fedele domenicano è ben lungi dall'accogliere il volontarismo di Scoto, contro il quale è sceso in campo per difendere il suo maestro; e nella fitta rete delle distinzioni tra i vari gradi gerarchici del sapere scientifico, ch'egli ritesse, la sua tesi resta in gran parte sommersa; ma non è perciò meno significativa questa prima divergenza, non solo dalla lettera [3], ma anche dallo spirito del tomismo, in uno scritto composto in difesa di Tommaso.

Con ben altro vigore, la tesi di Duns vien ripresa da Occam, il quale non soltanto ribadisce il carattere volontaristico, trascendente e imperscrutabile del contenuto teologico, ma ci addita anche il senso nascosto di questa nuova delimitazione di confini tra teologia e filosofia. All'apparenza si direbbe che nulla è mutato da quando, già molti secoli innanzi, la teologia cristiana reclamava un'assoluta priorità

---

[1] Thom. 1 *Sent.*, Prol. qu. 1 a 3: In principio Metaph. dicit Philosophus quod nobilissima scientiarum est sui gratia. Practicae enim non sunt sui gratia, immo propter opus, ecc.

[2] *Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik an der Hand der bisher ungedruckten Defensio D. Thomae des Hervaeus Natalis*, ed. Krebe, Münster, 1912: dove la teologia è definita un *habitus* non strettamente scientifico, che però ha alcuni elementi in comune con la così detta scienza subalterna.

[3] Come crede il Krebe, op. cit., p. 71.

sulle filosofie mondane e caduche: così Duns e Occam sembrano volerla ricollocare sopra un altissimo e inattingibile piedistallo, al riparo dalle incursioni del razionalismo scolastico. Ma in realtà si può dire che la promuovono per rimuoverla, come se il pensiero, avendone già spremuto tutto il succo vitale, non sentisse più bisogno di serbar contatto con essa. Tale non è, indubbiamente, l' intenzione consapevole dei due dottori e dei loro molti seguaci; tale è bensì il risultato dell'opera loro, che produce indifferenza del pensiero verso una materia divenutagli estranea, e quindi segna l'inizio della decadenza della teologia, non più alimentata dalla viva corrente dell'attività mentale. E, in ultima istanza, la divisione dei confini, che avrebbe dovuto ampliare il dominio teologico, riesce interamente a profitto della filosofia, che, affermandosi indipendente e sovrana nella propria limitata sfera, rifiuta quelle continue ingerenze teologiche, che la confusione dei rispettivi dominii aveva per l'addietro occasionato. Affermazioni siffatte d' indipendenza filosofica si potrebbero raccogliere in gran numero negli scritti del Trecento: valga per tutte, questa, più recisa, di Occam: « Le asserzioni essenzialmente filosofiche, che non appartengono alla teologia, non debbono essere condannate o interdette solennemente da chicchessia, perchè in esse ognuno dev'esser libero di poter dire apertamente ciò che gli piaccia » [1]. Chi pensa, come lo stesso Occam pensava [2], alle solenni condanne ecclesiastiche delle opinioni filosofiche, pronunciate nel secolo precedente, dall' interdetto contro Aristotele nel 1215 alle

---

[1] Occam. *Dialogus*, p. I, lib. II, c. 22 Goldast. II p. 427.

[2] Loc. c.: Et ideo, quia dictus archiepiscopus damnavit et interdixit opiniones grammaticales, logicales et pure philosophicas, sua sententia fuit temeraria reputanda.

famose proposizioni del Tempier e del Kilwardby, può intendere tutto il valore di quella rivendicazione.

2. L'OCCAMISMO. — Abbiamo nominato Occam. Singolare figura, questo francescano [1], che incarna tutte le vecchie animosità del suo ordine verso il papato, facendosi iniziatore di una politica laica, e anticipa tutte le antipatie e le diffidenze del suo popolo verso i concetti astratti, ed è celebrato come *venerabilis inceptor* della logica empiristica; ma che intanto, per una strana inversione di parti, resta irretito nel mero verbalismo dei termini, anche dopo di averli svuotati di contenuto, e si affatica ad accumular capi di eresia contro il papa, come il più dommatico e intransigente dei teologi. Scegliendo qua e là dei brani delle sue opere sterminate, potrebbe venirne fuori un pensatore d'impressionante modernità; e non è da stupire che il Duhem, nei suoi pregevoli studi sulla fisica occamistica, si sia lasciato influenzare da quegli accenni di vedute

[1] La biografia di Guglielmo Occam ha avuto un nuovo orientamento dalle ricerche critiche dell'Hofer. Risulta da esse che egli è nato, non intorno al 1280, come prima si riteneva, ma intorno al 1300. Visse dapprima in Oxford, fuggì poi con altri del suo ordine a Pisa, presso Ludovico il Bavaro. Nel 1340 accompagnò l'imperatore a Monaco; in quel tempo cade la composizione dei suoi scritti principali. Pare che sia morto tra il 1349 e il 1350 di peste nera. La sua attività letteraria cominciò in Oxford con un commentario al 1° libro delle *Sentenze*. Di data posteriore è la *Summa totius logicae*, pervenutaci in forma alquanto rimaneggiata dalla scuola (Prantl, III, 329). Degli scritti politici il più importante è il *Dialogus*, in tre parti, incompiuto, a cui tengon dietro, nella *Monarchia* del Goldast, altri voluminosi scritti polemici (altri ancora sono stati pubblicati dallo Scholtz). Da ricordare ancora: *Quodlibeta septem*; *Centiloquium theologicum*, ecc. La *Philosophia naturalis*, che ho avuto occasione di consultare in un'edizione romana del 1637, è stata rimaneggiata dalla scuola.

nuove, fino al punto di affermare che essi son rimasti in gran parte infruttuosi, sol perchè troppo arditi ed eccedenti l'intelligenza dei tempi. Ma se percorriamo gli scritti di Occam nella loro integrità, la nostra impressione si modifica sensibilmente. Basta aprire i suoi *Quodlibet* per trovarvi, analizzate con gran lusso di erudizione e sperpero di acume, quistioni come le seguenti: se l'anima di Cristo possa, nell'eucaristia, muovere il corpo di Cristo; se un angelo possa muoversi localmente nel vuoto; se un angelo possa parlare a un altro, e così via [1]. Tutto ciò è nello stile della più vieta scolastica; e tale è ancora il procedimento dimostrativo di tutti gli scritti di Occam, fondato su distinzioni logiche di quistioni in membri sempre più minuti, e svolgentesi per opposizione di tesi ed antitesi, fino a giungere a una conclusione intermedia, che però non ha mai un significato sintetico e dialettico [2]. Siamo ancora, dunque, nelle antiche selve e negli antichi labirinti del XII e del XIII secolo; e sorge in noi perfino il dubbio se quegli spunti di modernità, di cui fanno tanto caso i nostri contemporanei, disseminati come sono in mezzo alla farragine di cose futili e inani, siano, piuttosto che intuizioni luminose, meri incontri fortuiti di un procedimento esaustivo, che cioè vuol dar fondo a tutte le possibilità immaginabili nell'àmbito di ciascuna quistione.

Noi dobbiamo procedere con molta cautela nell'esame e nell'apprezzamento di quella tra le opere di Occam ch'è il maggior titolo della sua gloria,

---

[1] Occam, *Quodlibeta septem*, ed. 1496: *Quodl.*, IV, qu. 21; V, qu. 5 e 7.

[2] Sul carattere di questo modo di argomentare, si può vedere quel che io scrissi nel II volume della mia *Filosofia del Cristianesimo*, pp. 244-246.

cioè della logica nominalistica, la quale gli valse dai contemporanei e dai posteri il titolo di *venerabilis inceptor*, di *nominalium princeps*, d'iniziatore di una *via moderna* in contrapposto alla *via antiqua*. È innanzi tutto un dato pacifico della critica odierna, dal Prantl al de Wulf, che il nominalismo non debba essere inteso nel senso che gli universali siano meri nomi o voci a cui nulla corrisponda nella realtà, ma come nomi rappresentativi di cose o concetti; che pertanto, se la tradizione non avesse irrevocabilmente confermata quella denominazione, sarebbe più opportuno parlare di una logica concettualistica (nel senso di Abelardo) anzichè nominalistica (nel senso di Roscellino). Ed è parimente indubitato che questa logica non è tutta una creazione di Occam, ma, senza contare che ha fondamento in Aristotele e precursori nei bizantini e negli scolastici dei secoli precedenti, essa è professata, indipendentemente da lui, da altri dottori contemporanei, di poco più anziani, come Pietro Aureoli (Pierre d'Auriole, m. 1322) e Durando di S. Porziano (m. 1332 o 1334).

In questi due ultimi scrittori noi ne troviamo già chiaramente tracciati i caratteri differenziali. La logica dei realisti aveva fatto degli universali un tipo di sostanze o di realtà a sè, interposto tra il pensiero e le cose. Come l'attività sensibile non coglie gli oggetti nella loro materialità, ma le immagini o le specie di essi, la cui sussistenza autonoma è testimoniata dal fatto che, anche rimossi gli oggetti, le immagini tuttavia persistono nella memoria e possono essere rievocate, così l' intelligenza coglie le specie o forme universali degli esseri, a loro volta pensabili per sè, senza più ricorrere all'esperienza, che originariamente ha concorso ad estrarle. Questi presupposti realistici implicano, come necessario

complemento, l'esistenza di un luogo ideale o mentale che contenga le specie intelligibili come lo spazio contiene gli oggetti, e, secondo la terminologia aristotelica, siffatto luogo vien chiamato intelletto possibile; di più, implicano un'attività mentale che tragga in atto quelle forme quiescenti e potenziali, cioè le utilizzi nella conoscenza, e questa prende il nome d' intelletto agente. Ora, negando un'esistenza sostanziale delle specie, si viene in pari tempo a negare la necessità di un intelletto possibile e di un intelletto agente; così buona parte dell'aristotelismo scolastico è battuta in breccia dai primi colpi della critica nominalistica.

In Pietro Aureoli e in Durando di S. Porziano, noi ritroviamo già tutte queste negazioni. Non esistono, essi dicono, delle specie interposte tra il soggetto e le cose; il soggetto apprende la realtà direttamente e non le immagini. Ma, poichè la realtà consta di esistenze individuali e non generali, v' è modo e modo di apprensione. La conoscenza sensibile e intuitiva, secondo Pietro Aureoli [1], coglie l'oggetto nella sua particolarità determinata; la conoscenza intellettuale coglie aspetti più distinti e comuni a vari oggetti. L'universalità dei concetti è il risultato, dunque, di una semplice prospettiva, per cui le cose, viste più da lontano, perdono in chiarezza e distinzione quel che acquistano in affinità e somiglianza. E analogamente, nella sfera concettuale, la differenza tra i generi e le specie nasce da ciò, che i primi corrispondono a impressioni più imperfette e indistinte, le altre a impressioni meglio adeguate alla

---

[1] R. Dreiling, *Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Franziskanerbischofs Petrus Aureoli*, Münster, 1913 (Bd. XI, H. 6 dei *Beiträge* del Baeumker), pp. 118-119.

realtà individuale. Inoltre, se non vi sono che individui, è vana la ricerca di un principio d'individuazione, cioè di qualcosa che, aggiungendosi alla specie, per determinarla e differenziarla, la contragga in una esistenza singolare [1]. Così un'altra delle materie più disputate tra i realisti e i formalisti svanisce nel vuoto. E Durando a sua volta si dà a demolire l'intelletto agente, il cui concorso non è più necessario, perchè non si tratta, nell'attività mentale, di trarre alla luce una specie intelligibile, ma di affermare un semplice punto di vista generico sulle cose [2].

Ma sarebbe eccessivo attribuire a questi primi tentativi di logica empiristica la capacità di scuotere dai fondamenti il massiccio edificio della scolastica. Il realismo, rimosso dalla logica, resta annidato

---

[1] DREILING, op. cit., p. 160: Realiter loquendo, quaestio nulla est, cum quaeritur, quid addit individuum ad rationem speciei, quoniam omnis res, eo quod est, singularis est eo ipso... Ideo quaerere aliquid, per quid res, quae extra intellectum est, est singularis, nihil est quaerere. Però egli intende che la difficoltà sta nel vedere se essa aggiunga qualcosa non nella realtà, ma nel concetto. E la risolve dicendo (p. 161) che il concetto della specie e quello dell'individuo sono semplicemente disparati, l'uno tendente a colpire delle somiglianze, l'altro a intendere qualcosa com'è in sè. Quindi, neppure in questo caso si può dire che il concetto dell'individuo aggiunga alcunchè a quello della specie.

[2] DURANDI, *in Sent.*, I, dist., 3, qu. 5, 26 (ap. Prantl, III. 294): sicut non ponitur sensus agens, qui cum obiecto causet actum sentiendi, sic non oportet ponere intellectum agentem ad hoc, ut cum phantasmate moveat intellectum possibile ad actum intelligendi... Abstrahere universale a singularibus non est operatio intellectus agentis, quia talis abstractio est solum secundum considerationem; et ideo opus illius potentiae est cuius est considerare, quod non convenit intellectui agenti sed possibili. Ma porre il solo intelletto possibile. significa porre l'intelletto puro e semplice. Si noti inoltre la locuzione *secundum considerationem*, che esprime un primo tentativo di determinare il rapporto tra gli universali del pensiero e gli oggetti.

nella fisica, nella psicologia, nell' intelletto divino, donde non sarà tanto facile scalzarlo, non dico a un Pietro o a un Durando, ma allo stesso Occam, che ha spinto molto più innanzi la sua critica demolitrice. A quest'ultimo spetta innanzi tutto il merito di avere, una volta posta l' individualità delle cose reali e l'astrattezza dei concetti, cercato di determinare il rapporto tra i due termini. Sono gli universali dei meri nomi, a cui nulla corrisponde nella realtà oggettiva? e allora come si spiega il loro uso e la loro validità? Occam è molto lontano da un così radicale nominalismo: egli afferma, sì, che i concetti sono formazioni mentali esistenti solo nell'anima; però attribuisce ad essi un carattere intenzionale, per cui tendono a significare qualcosa che è fuori dell'anima. Le *intentiones* dell' intelletto non sono, ma rappresentano, gli oggetti esterni; esse hanno il valore di segni, destinati appunto, come il nome suggerisce, a significare qualcosa. Questa loro funzione, espressa con un termine della logica bizantina riesumato da Occam, si chiama *suppositio*: il concetto, dunque, *supponit pro alio,* e cioè, per l'oggetto di cui ci dà conoscenza [1]. Ma come mai una formazione della mente possa rappresentare ciò ch' è estraneo alla mente, è un problema metafisico, che Occam non affronta nella sua logica e che, insolubile dal punto di vista dell' empirismo concettualistico, vale a segnalare quanto più a fondo avessero visto nella difficoltà i fautori del realismo.

A ogni modo, data quella rappresentazione, essa è suscettibile di gradi. Vi sono intenzioni più immediatamente rappresentative, altre meno; le une

[1] OCCAM, *Summa totius logicae* (Oxon, 1675), I, 1: signum accipitur pro illo, quod aliquid facit in cognitionem venire, et natum est pro illo supponere.

(intentiones primae) sono particolari e intuitive, e così si adeguano agli oggetti individuali; le altre *(intentiones secundae)* sono rappresentazioni di secondo grado, cioè rappresentano le intenzioni primarie e, solo mediatamente, gli oggetti. A questa categoria appartengono gli universali, i generi, le specie, ecc.[1]. Ma neppur essi son privati di una reale significazione; bisogna anzi distinguere due tipi di universali, secondo natura e secondo convenzione, l'uno « che è un segno naturale, predicabile di più enti, nel modo che il fumo naturalmente significa il fuoco, e il gemito dell' infermo il dolore, e il riso l' interiore letizia; l'altro, che è universale per convenzione volontaria, nel modo che la voce espressa è universale, perchè è un segno volontariamente istituito per significar più cose »[2]. Qui si coglie la netta differenza tra l'estremo nominalismo e il concettualismo: si potrebbe dire che la logica di Occam concepisce nominalisticamente solo quelli che noi chiameremmo gli universali astratti, mentre alle categorie vere e proprie del pensiero logico essa dà un appellativo « naturale », che le avvicina per quanto è possibile alla realtà oggettiva. Noi dobbiamo perciò temperare la crudezza di certe espressioni con cui Occam spesso accentua polemicamente il suo distacco dai realisti: così, quand'egli dice che gli universali sono termini (donde il nome di logica terministica), non dobbiamo intendere che essi siano nomi vuoti, o *flatus vocis,* ma che il loro posto non è tra gli oggetti, bensì nelle proposizioni mentali, come predicati dei giudizi; e similmente, quando li definisce *entes rationis,* bisogna aggiungere ch'egli li considera

---

[1] *Summa,* cit., I, 14; *Quodl.,* IV, qu. 19.
[2] *Summa,* loc. cit.

come realmente esistenti nella natura delle cose (di cui la ragione fa parte), ed anzi, come più perfetti e reali di qualunque qualità meramente corporea [1].

Sopra un altro punto occorre ancora soffermarsi, per aver del tutto chiara innanzi alla mente la posizione di Occam. Si è detto che la realtà consta di esistenze individuali: quindi, come già per Pietro Aureoli e per Durando di S. Porziano, non vi sono principii d' individuazione, nè specie intelligibili, nè intelletti agenti. Queste negazioni sono condensate da Occam in un principio superiore di economia mentale, espresso nei famosi aforismi, che *nunquam est ponenda pluralitas sine necessitate*, e *frustra fit per plura, quod potest fieri per pauciora*, e, più particolarmente, *quidquid potest salvari per speciem, potest salvari sine ea aeque faciliter*. Ma con quali mezzi, rimossi questi intermediari, possiamo attingere l' individualità? I sensi possono colpire le qualità particolari di un oggetto materiale, ma non quelle di una individuazione superiore, come una personalità, un atto del volere, un moto dell'anima, che vanno intesi dall' interno. Non resta che l' intelletto; ma un intelletto che procede senza specie e senza discorso e conosce intuitivamente gli intelligibili che non cadono sotto il senso [2]. Sulle *intentiones primae* di questo intelletto si fondano poi le astrazioni razionali o concettuali di secondo grado, che formano la scienza discorsiva e sillogistica. Tale assunzione di un' intelligenza intuitiva è di

---

[1] *Summa*, cit., I, 40.

[2] Altrove, sembra che Occam ammetta una conoscenza intellettuale intuitiva anche delle cose che cadono sotto i sensi: *Quodl.* V, qu. 7: Res non est aliter perceptibilis conceptibus abstractivis quam intuitivis, sed intuitive solum est res visibilis unica visione ab unico intellectu distincta et clara, quae fit cognitio propria.

molta importanza: noi possiamo ricondurla storicamente a quella delle premesse noetiche della logica aristotelica e in parte anche al concetto dell' illuminazione intellettuale dell'agostinismo, sempre vivo nel pensiero dei francescani. Ed è qui il profondo addentellato, medievale e speculativo, del preteso empirismo di Occam. Soltanto, a differenza di Agostino, questa immediata apprensione della verità si distacca dalla sua fonte primaria e divina, non v' è conoscenza intuitiva nè di Dio nè delle cose in Dio; dell'esistenza stessa della divinità non si dà che una prova mediata, a posteriori, e neppur del tutto stringente.

Questa è la premessa logica della critica occamistica contro la teologia razionale, che nel *Centiloquium* si diluisce in cento proposizioni o conclusioni irrazionalistiche [1]. La rivelazione e i precetti divini invece scaturiscono, nel senso già spiegato, dall'onnipotenza e libertà assoluta del volere di Dio. Questo non è legato a nessuna legge di ragione [2] o di natura; esso potrebbe aver creato un mondo del tutto diverso; potrebbe trarre da una causa l'effetto opposto a quello che suole produrre, p. es., far che il fuoco raffreddi e che l'acqua bruci: nell' infinita serie delle possibilità immaginabili, esso sceglie e realizza a suo piacimento. E qualche ri-

[1] Nel Comentario al 1° libro delle *Sentenze*, noi troviamo ancora molti elementi di una teologia razionale. Per es.: Dist. 35, qu. 5 G. segg.: Ideae non sunt in Deo subiective et realiter, sed tantum sunt in ipso obiective, tamquam quaedam cognita ab ipso: quin ipsae ideae sunt ipsaemet res a deo producibiles. Idea non est ratio cognoscendi, sed est illud quo cognoscitur. Ipsaemet creaturae sunt ideae, sicut ipsae sunt intellectae a Deo. Ma bisogna considerare che il Comentario è una delle opere più giovanili di Occam.

[2] Eccetto soltanto il principio di contradizione e la necessità intrinseca alla bontà divina.

flesso di siffatta indipendenza della volontà dalla ragione si dà anche nella creatura (che è creata a somiglianza di Dio), la quale è dotata di una libertà di volere, che sfugge a qualunque giustificazione razionale e si può certificar solo con l'esperienza, perchè, dopo che la ragione ha dettato questo o quel partito, l'uomo sperimenta che la volontà può volerlo o non volerlo [1]. È un motivo indeterministico, che ha la sua radice nella filosofia di Scoto e le sue propaggini anche nella scuola di Occam. p. es., nell'etica di Buridano che, pur movendo dalla premessa intellettualistica secondo cui la volontà segue il maggior bene e tra due beni eguali non si decide, la corregge tuttavia nel senso che, pur nel caso di beni eguali, la volontà grava col proprio peso sulla bilancia, e finisce dunque per prendere un partito [2].

Questa presenza di attività indipendenti, un intelletto e una volontà retti da leggi diverse, nell'anima umana, rende problematica l'unità stessa dell'anima. E v'è un brano famoso di Occam, in cui si accenna a una soluzione radicalmente negativa del problema dell'anima, che dovrebb'essere il coronamento psicologico del suo nominalismo. « Se per anima intellettiva, egli dice [3], s'intende una forma immateriale, incorruttibile, che è tutta nel tutto e tutta in qualsivoglia parte, non si può sapere evidentemente, per ragione o per esperienza,

---

[1] *Quodl.*, I, qu. 16.

[2] I brani relativi di Buridano (ap. Stöckl, *Gesch. der Philos. des Mittelalt.*, Mainz, 1864) sono: *in Eth.*, 3, qu. I, e, per la correzione indeterministica, id., qu. 4. Caratteristica anche, in B., la distinzione tra una libertas sui gratia (in cui l'agente opera sui ipsius gratia principali intentione et non gratia alterius) e una libertas oppositionis (dove l'agente potest in aliquod vel in oppositum eius ecc.). *In Pol.*, l. 7, qu. 6, fol. 98 b.

[3] *Quodl.*, I, qu. 10.

che essa esista in noi e che sia forma del corpo. Non mi curo di quel che abbia pensato di essa Aristotele, perchè egli ha l'aria di parlarne in forma dubitativa. Ma queste tre cose noi le possediamo per fede. » A parte la riserva fideistica, non esente di una punta d'ipocrisia, di questa embrionale psicologia senz'anima non vi sono altri cenni e sviluppi negli scritti di Occam. Qui, come dovunque, le intuizioni più originali sembrano scaturire piuttosto dal suo connaturato acume critico che dal logico svolgimento delle sue premesse empiristiche [1].

Questa considerazione ci porta a porre in termini più generali il problema del valore intrinseco e dell'efficacia storica della logica nominalistica. A sentire il coro unanime degli scrittori moderni, essa segnerebbe la fase dissolutiva della scolastica e l'inizio o il preannunzio del pensiero moderno, con la sua negazione del valore sostanziale degli universali e col volgere le menti a guardare le cose nella loro individualità empirica, senza schermi interposti. E sembra che la storia dia in tutto ragione a questa veduta, che anticipa di più di due secoli la riforma baconiana. L'occamismo infatti si è rapidamente imposto nelle scuole, malgrado le ripetute condanne ecclesiastiche (del 1339, del 1340, ecc.),

---

[1] Anche nella scuola occamistica, non v'è più traccia di quella psicologia. Così Buridano, che è uno dei più acuti psicologi della scuola, si limita a negare ogni reale e formale diversità delle potenze dell'anima tra loro, e in rapporto all'anima stessa. Questa si chiama ragione in quanto intende, volere in quanto agisce; e sono espressioni abbreviate, quella che l'intelletto intenda, la volontà voglia, mentre bisognerebbe dire che l'anima, come intelletto, intenda, ecc. E in conclusione: in homine intellectus et voluntas sunt eadem res (*In Eth.*, l. 10, qu. 1). Siamo, come si vede, in un ordine d'idee ben diverso da quello accennato da Occam, e riconducibile alla filosofia tradizionale.

iniziando consapevolmente una via moderna in opposizione con l'antica. Insediatosi con Buridano e con Alberto di Sassonia nell'università di Parigi, vi ha professato una fisica originale, che più tardi riuscirà ad attrarre l' interesse di Leonardo da Vinci. Con lo stesso Occam, ha suscitato una dottrina politica che ha efficacemente controbattuto le pretese teocratiche del papato; con Pietro di Ailly e con Giovanni Gerson ha confermato la tesi conciliare a Costanza. Trapiantatosi in Germania per opera di Gabriele Biel, ha creato un fermento anti-scolastico fin nella generazione di Lutero. Un simile influsso critico, negativo, esso ha esercitato sugli umanisti e sui mistici, spregiatori, per ragioni diverse, del sapere della scuola; tracce evidenti ha lasciato, infine, nella filosofia del grande Cusano.

Tutto ciò ha un motivo di verità. Ma è anche vero che la fisica moderna (come vedremo) non nasce dal nominalismo, ma da un realismo rinnovato, d' ispirazione platonico-pitagorica; che le tesi politiche di Occam e dei suoi fautori hanno una genesi indipendente dalla logica empiristica, sì che ne incontriamo altre, molto affini, professate da seguaci dell'averroismo; che gl' influssi sul pensiero contemporaneo e posteriore sono troppo vaghi e generici per potervi fondare un rapporto di dipendenza storica; che infine, a voler giudicare quella logica dagli sviluppi che ha avuto in seno alla scuola, si resta colpiti dalla loro desolante nullità [1].

---

[1] Il Prantl (IV, 1) caratterizza la logica degli occamisti come formalistica e astrusa, *deren Sinnlosigkeit*, egli soggiunge, *fast alle Vorstellung übersteigt*. Quistioni che avevano un senso speculativo, come quella della 1ª e 2ª intentio, del principio d' individuazione, ecc., cedono il posto a un mero virtuosismo verbale, e la dottrina delle proprietates terminorum, che già si faceva strada nel periodo precedente, diviene il motivo domi-

Riservandoci di esaminare in seguito la fisica e la politica occamistica, noi possiamo qui dirimere il contrasto dei due precedenti giudizi sul nominalismo, col dire che in esso c'è effettivamente un fermento critico, dissolutivo, che ne spiega i rapidi successi negli ambienti anti-scolastici; ma c'è anche una radicale incapacità di fecondare le nuove intuizioni, appena emergenti dalla critica. E la ragione precipua è che la mentalità di Occam non ha nulla di moderno o di anti-scolastico, ma è di uno scolasticismo tormentato ed esasperato. Quindi, essa non fa che complicare e aggrovigliare ancor più il virtuosismo dei predecessori, e lo peggiora anche sostanzialmente, perchè, vuotando il contenuto logico di ogni significato realistico, finisce con l'esercitarsi sui meri nomi. Conservando immutato il procedimento metodico e la forma di argomentazione dialettica della speculazione antecedente, il nominalismo non fa, in fondo, che sostituire alle specie, ai principii individuanti, agli intelletti agenti e possibili, la nuova terminologia delle intenzioni, delle supposizioni, delle proprietà verbali, portando una complicazione di più nel groviglio dei concetti preesistenti, quella cioè delle distinzioni tra i termini mentali e le cose. Così lo spunto profondo delle negazioni iniziali si appiattisce e si annulla in un massiccio sistema dommatico, che ci ripugna ancora più dell'antico, perchè vi si dommatizzano i nomi avulsi dalle cose, ed eretti in entità inconsistenti e vane.

Degli scritti logici dell'ambiente occamistico non

---

nante di quegli scritti. Uno studioso recente, Gerhard Ritter, in un'analisi del pensiero di Marsilio di Inghen è giunto alla conclusione che esso, sulla base della speculazione occamistica, ha creato un sistema scientifico chiuso, che ripristina tutte le posizioni speculative della scolastica.

merita di essere risollevato dall'oblio che uno soltanto, il quale del resto non ha nessun rapporto di diretta dipendenza dal nominalismo, ma è ad esso affine per acume critico e per spirito di eterodossia. Si tratta di uno scritterello polemico, recentemente scoperto, di Nicola di Autricourt, che ebbe perfino l'onore di una condanna papale, e che l'autore poi ritrattò, nel 1347. La tesi che vi si sostiene è, nè più nè meno, quella di David Hume: la critica della dottrina della sostanza e della causalità. Nicola muove dall'affermazione della validità incondizionata del principio di contradizione, che s' impone al pensiero con un atto d' immediata ed assoluta evidenza. Posta questa legge, ne deriva che hanno certezza soltanto le proposizioni che si possono ricondurre ad essa, dove cioè le conseguenze e gli antecedenti sono identici. Di qui, la critica del concetto di causa: dall'esistenza di una cosa, non si può trarre analiticamente (secondo il principio di contradizione) quella di una cosa diversa; e del concetto di sostanza: noi non conosciamo infatti la sostanza nè per via intuitiva, nè per inferenza *(ex discursu)*, perchè da una cosa non si può argomentare che un'altra cosa esista [1]. Ancora, non c' è finalità, nè distinzione di valore, perchè, dire che una cosa è più perfetta di un'altra, per quel tanto di «più» che si vuole aggiungere all'una e che non è fondato analiticamente sull'altra, la proposizione non regge. La conclusione dello scritto è una specie di probabilismo scettico, con qualche vago preannunzio occasionalistico, perchè, negata ogni causalità degli esseri particolari,

---

[1] J. Lappe, *Nicolaus von Autrecourt. Sein Leben, seine Philosophie, seine Schriften* (Münster, 1908; *Beitr.*, Bd. VI, Heft 2), pp. 8, 16-18, 2*, 9*, 12*.

la causalità unica e principale è quella di Dio [1]. Del resto, non è il caso di farne soverchio conto: troppo breve e isolato, quello scritto non è forse più che una geniale bizzarria.

3. Fisica occamistica e fisica averroistica. — Nelle storie classiche della filosofia medievale, dell'occamismo si parla soltanto come di una scuola di logica; l'esistenza di un complesso di teorie fisiche, nella scuola, è stata scoperta da un sagace storico della meccanica, il Duhem, il quale, nel ricercare gli antecedenti del pensiero di Leonardo da Vinci, s'è imbattuto in un Albertutius o Albertucco, più volte nominato nei manoscritti vinciani, ed è riuscito a identificarlo con Alberto di Sassonia, maestro e poi rettore dell'università di Parigi intorno al 1353 [2]. Di qui, egli ha potuto rintracciare tutto il filone dell'occamismo «fisico» parigino. È accaduto però a lui, come generalmente agli scopritori di cose dimenticate, di sopravvalutare l'importanza dei suoi ritrovati; sì che, leggendo i tre volumi, imponenti

---

[1] Così il Lappe, op. cit., p. 23. Però Nicola nega che si possa dimostrare l'esistenza di Dio. E si può ricavare dal suo scritto lo spunto, anche più interessante, di una certezza intuitiva che lo spirito ha della propria sostanza. P. 12*: Nunquam Aristoteles [che qui ha valore di Titius] habuit noticiam evidentem de aliqua substantia alia ab anima sua, ecc.: dunque, dell'anima sua ha notizia evidente.

[2] Il Duhem considera Alberto di Sassonia o di Helmstaedt, e Alberto di Ricmestorp, primo rettore dell'Università di Vienna nel 1365 e più tardi vescovo di Halberstadt (m. 1390 circa) come due persone distinte. Gli studi del Dyroff, del Jullien e del Heidengsfelder hanno poi mostrato che si tratta di un'unica persona (V. S. Heidengsfelder, *Albert von Sachsen. Sein Lebensgang und sein Kommentar zur nikomachischen Etik des Aristoteles*, Münster, 1921; *Beitr.*, XXII, Heft 3-4. Il commento ripubblicato, di scarso valore, non è che il rimaneggiamento abbreviato di un analogo commento fatto da Walter Burleigh).

per mole e per erudizione, in cui egli ha raccolto i suoi studi, ci s' imbatte spesso in giudizi poco fondati, come questo seguente (il quale compendia in sè tutte le altre esagerazioni): che cioè a torto si afferma che con Galileo la nuova scienza del Rinascimento trionfi dell'aristotelismo medievale; mentre si dovrebbe dire che la scienza nata a Parigi nel XIV secolo è quella che trionfa con Galileo delle dottrine di Aristotele e di Averroè, rimesse in onore dal Rinascimento [1]. Se il Duhem avesse conosciuta la fisica degli aristotelici del secolo XVI, così bene come quella degli occamisti del XIV, non si sarebbe lasciata sfuggire un'affermazione tanto paradossale ed arbitraria.

Noi non vogliamo tuttavia diminuire l' importanza della fisica di Alberto e di Buridano (i due rappresentanti maggiori e più originali dell'occamismo parigino); ma dobbiamo premettere che il rinnovamento della scienza naturale, in un significato genericamente cosmologico, s' inizia non soltanto con essi, ma anche col contemporaneo averroismo, e che l'empirismo nominalistico non v'entra per niente, perchè si tratta di una lenta crisi che matura nell' interno della fisica aristotelica e dell'astronomia tolemaica, in parte anche sotto l' influsso delle rinascenti dottrine presocratiche, platoniche e pitagoriche.

Aristotelica è nelle sue linee fondamentali la fisica di Buridano e di Alberto, e solo qua e là, in qualche squarcio improvviso, lascia balenare un' intuizione nuova, che potrà implicare una revisione dei primi principii. Prendiamo il caso del moto violento: una freccia scocca dall'arco e continua a muoversi at-

---

[1] P. Duhem, *Études sur Léonard de Vinci* (in 3 serie, Paris, 1906, sgg.) introd. alla 3ª serie, p. IV.

traverso l'aria. Che cosa la spinge? Secondo la dottrina aristotelica, essendo il moto un atto imperfetto, la sua produzione o conservazione esige l'azione continua di un motore distinto dal mobile. Ora nell'esempio della freccia, la causa del persistente moto non può essere nell'arco, da cui la freccia s'è distaccata (e nessuna cosa può agire dove non è), e neppure nella freccia, perchè allora il moto violento proverrebbe da un principio intrinseco al mobile, ciò ch'è contrario al suo concetto; e la freccia, col solo fatto di muoversi, muterebbe la sua forma sostanziale, per riacquistarla al momento dell'arresto, ciò ch'è assurdo. E non essendo nè nell'arco, nè nella freccia, per Aristotele la causa della conservazione del movimento è nel mezzo interposto, nell'aria. Questa spiegazione vien posta in dubbio da Occam, il quale non trova assurdo che il motore e il mobile siano confusi nello stesso oggetto [1]; i fisici dell'Università di Parigi, a loro volta, ammettono che nella freccia vi sia un *impetus impressus*, o una forza ad essa comunicata dal motore, che continua a spingerla avanti. È un'idea che sarà molto feconda per la meccanica moderna; nota già fin dai tempi di Giovanni Filopono,. non era sfuggita a Tommaso, che l'aveva criticata; con Buridano e con Alberto essa acquista un'importanza scientifica predominante e per più di un secolo diviene il tema di discussioni appassionate [2]. Col convertirsi dell'idea dell'*impetus* in quella della forza (per Leonardo sono

---

[1] In questa riunione di motore e mobile, il Duhem vede, più che il presentimento, la definizione stessa del nuovo principio d'inerzia, come sarà formulata da Cartesio (*Études*, II, 192-193).

[2] Essa contiene implicitamente la critica della dottrina aristotelica del moto come atto imperfetto, poichè intrinseca il motore col mobile.

pienamente reciproche), essa prenderà un significato animistico, che la renderà bene accetta al pensiero del Rinascimento, e infine preparerà un nuovo concetto della potenza (la forza potenziale), in piena antitesi con la dottrina aristotelica del moto, ma non senza addentellati con essa, come la persistenza stessa del nome ci suggerisce.

Ma già fin dal secolo XIV l'idea dell'*impetus* fa nascere nuove ipotesi astronomiche. L'esempio della freccia, o della pietra lanciata dalla mano, non può valere anche per il movimento dei corpi celesti? Perchè porre delle intelligenze motrici, quando basterebbe un impulso impresso loro da Dio, all'atto della creazione, che si conserverebbe indefinitamente? Così ragiona Alberto [1], e Nicola da Cusa ne seguirà le tracce. Allo stesso Alberto è anche dovuto il risveglio dell'ipotesi pitagorica del movimento della terra, in base alla considerazione che la dottrina opposta non riesce a giustificare le opposizioni e le congiunzioni dei pianeti, nè le eclissi del sole e della luna.

Un'altra quistione che, risorta nel clima della scuola di Parigi, avrà larga eco nei secoli seguenti, è quella della pluralità dei mondi. Per Aristotele, se oltre la nostra terra ve ne fosse una seconda, un frammento di materia collocato in un punto in cui si equilibrassero le due tendenze opposte verso l'uno e l'altro centro, resterebbe immobile, in contradizione con la premessa dei luoghi naturali: non è possibile infatti che un corpo rivesta due forme a un tempo. Occam contesta le ragioni aristoteliche, ma non è seguito dalla scuola, la quale tuttavia non è più così chiusa all'ipotesi pluralistica com'era

---

[1] DUHEM, op. cit., II, 198-9.

ancora, pochi decenni innanzi, Duns Scoto, che, pur ritenendo la potenza divina capace di creare numerosi mondi, negava poi alla natura la capacità di comportarli[1]. A ogni modo il problema, nel secolo XIV, è nettamente posto, e nel XV sarà abbastanza maturo per le soluzioni anti-aristoteliche di Leonardo e del Cusano.

Senza più indugiarci nell'esame di dottrine fisiche particolari, noi possiamo qui accogliere, a guisa di conclusione, il giudizio del Duhem. « Un giorno, egli dice, i fisici e gli astronomi saranno costretti, dalla rivoluzione copernicana, ad abbandonare la dottrina della gravità che Aristotele aveva costruita; con Copernico, essi faranno di ciascun astro un centro di attrazione delle sue parti materiali. Ma questa concezione non si offrirà loro imprevista e non preparata; essi la troveranno già iniziata, chiarita, analizzata, dalle discussioni degli Averroè, degli Alberti Magni, degli Alberti di Sassonia. Per formulare la loro teoria, basterà riprendere, mutandole in affermazione, le negazioni della Scolastica. Spesso, per costruire la scienza moderna, gli uomini del Rinascimento non hanno avuto bisogno di altro sforzo »[2].

Alla fisica degli occamisti parigini noi vogliamo qui affiancare quella degli averroisti padovani, non soltanto per la comune filiazione aristotelica, ma anche, e specialmente, perchè nell'una e nell'altra scuola v'è uno stesso interesse profondo pei problemi del mondo naturale, che già preannunzia uno

---

[1] Op. cit., II, v. il cap. *L. d. V. et la pluralité des mondes.*

[2] Ibid., II, 90. Si noti il contrasto tra questo brano e l'altro precedentemente riferito dello stesso A.

dei principali aspetti della filosofia del Rinascimento. Nei particolari, invece, le due fisiche sono molto diverse: più originale e indipendente quella degli occamisti, più aderente alle fonti aristoteliche e all' interpretazione del Comentatore quella degli averroisti, ma insieme, più propensa ad accentuare i motivi eterodossi ed ereticali delle dottrine antiche. È qui una delle cause delle potenti attrazioni e repulsioni che essa ha esercitato, in una età piena di agitazioni e di lotte.

L'averroismo latino ha avuto la sua prima sede a Parigi, nel corso del secolo XIII; ma in seguito alle grandi ostilità clericali ivi suscitate dall' insegnamento di Sigieri [1], esso ha finito col trasferirsi a più tranquilla e stabile dimora nell' Università di Padova. Ivi lo ritroveremo nei secoli XVI e XVII, ai tempi di Pomponazzi e di Cremonini; qui ci tocca di seguirne soltanto i primi passi. L' iniziatore dell'averroismo padovano è Pietro d'Abano [2], filosofo e medico, alla maniera degli arabi, la cui opera principale porta il titolo di *Conciliatore delle differenze* (o delle controversie) *tra filosofi e medici*. Di gran lunga soverchianti, anzi quasi esclusivi (se ne togli le prime differenze) sono i temi che concernono la medicina; di filosofico propriamente non c' è che l'abito formale di applicare a quel contenuto il metodo della dimostrazione dialettica. Ma la pratica della medicina porta con sè la tendenza a risolvere naturalisticamente ogni problema; e Pietro infatti localizza il pensiero nel cervello, spiega la decadenza della natura umana dalla sua perfezione originaria, non più col racconto biblico, ma in base a calcoli

---

[1] V. la mia *Filos. del Cristianesimo*, III, c. 18.
[2] Nato intorno al 1250 in Abano, presso Padova.

astronomici e a ragioni filosofiche; nega la creazione del mondo; sostiene la dipendenza di tutti gli esseri e degli eventi terreni dagl' influssi degli astri [1].

Questa dell'astrologia è una delle importazioni della scienza araba, che hanno avuto maggiore effetto sulla civiltà e sulla cultura del Rinascimento. Nel *Conciliator* noi ritroviamo già i punti essenziali delle future discussioni: la distinzione della scienza astrologica in due parti, l'una che studia le leggi dei movimenti celesti (astronomia), l'altra, più importante, che dalle leggi trae i giudizi e le previsioni sugli effetti di quei moti nel mondo inferiore (astrologia giudiziaria); e insieme, la giustificazione razionalistica di tali effetti, in virtù della continuità o contiguità dei movimenti celesti e terreni. Tutto ciò che avviene tra noi dipende dal cielo, come il ferro dal magnete: le generazioni vegetali ed animali, gli eventi umani, perfino le religioni, hanno nei congiungimenti astrali la predeterminazione della loro origine e del loro corso. È un' idea rigidamente fatalistica, appropriata alla mentalità orientale, che però il pensiero dell'occidente cerca di mitigare e di attenuare. Così, Giovanni di Jandun, seguace di Pietro, amico e collaboratore di Marsilio da Padova, esclude dal determinismo gli atti del volere umano, e di quelli dell' intelletto afferma che il cielo non li necessita, ma solo li *« inclinat aliquanter »* [2].

L'azione degli astri sulla natura sublunare viene intesa da Pietro d'Abano in modo del tutto naturale, come un effetto del movimento, della luce e del calore dei corpi celesti, trasmesso per mezzo dell'aria

---

[1] P. ABANO, *Conciliator*, Diff. 1, 3, 10.

[2] J. DE JANDUNO, *In libros Aristotelis de caelo et mundo*, Venet., 1552, qu. 1, fol. 2.

(attrito aere) al mondo inferiore [1]. Ma qui sorge una difficoltà grave: è un canone della fisica aristotelica che i corpi celesti siano eterni, ingenerabili, impassibili; ora, se essi sono in contatto, per mezzo dell'aria, coi corpi terreni, non son costretti a subirne le modificazioni e le alterazioni? Giovanni di Jandun, che pure accetta senza riserve il canone aristotelico, si rende conto della difficoltà e cerca di risolverla, sulla guida di Alessandro di Afrodisia, col famoso esempio del pesce chiamato *stupor* (la torpedine), che, preso nella rete, comunica una scossa *(stupefacit)* alla mano del pescatore, senza però impressionare allo stesso modo la rete. Così, egli soggiunge, l'azione degli astri attraversa le sfere celesti senza modificarle, e non produce mutamenti che nei corpi sublunari [2]. Stupefacente esempio, saremmo per dire, che sarà riprodotto ancora da numerose generazioni di aristotelici, senza che a nessuno venga in mente di fare la non difficile esperienza, per convincersi del contrario. Pure, è importante che il dubbio della impassibilità del cielo sia stato proposto; e non è infondato supporre che la grande voga dell'astrologia sia stata una delle ragioni precipue dell'abbandono della dottrina aristotelica del cielo e dell'accoglimento della fisica di Democrito e di Epicuro, che fa dei corpi celesti tanti globi infocati, la cui somiglianza col nostro ne rende più facili gl' influssi [3].

---

[1] *Conciliator*, Diff. 10 (fol. 17 dell'ediz. Venet., 1548).

[2] J. DE JANDUNO, op. cit., qu. 11, fol. 29.

[3] Un presentimento di questa somiglianza lo troviamo già in Giov. di Janduno, che dopo aver detto che il cielo non è della stessa natura delle cose inferiori nè per numero, nè per genere, nè per specie, ammette tuttavia che sia della stessa natura, secondo una sibillina identità di analogia (*In libros Arist.* cit., qu. 12, fol. 9).

Un'altra quistione su cui si è esercitato, con scandalo dell'ortodossia cattolica, l'acume di Giovanni, è questa: se il primo motore abbia un vigore infinito. E la risposta è che l'infinità si possa affermare soltanto in rapporto alla durata, perchè il mondo non è destinato ad arrestarsi nel suo movimento, ma non in rapporto all'intensità, altrimenti il moto dovrebbe essere istantaneo: siccome esso si effettua invece nel tempo, verrebbe a mancare ogni proporzione tra il motore e il mobile, cioè tra la causa e l'effetto [1]. Egualmente eterodosse sono le sue opinioni sull'origine del mondo. L'universo nel suo tutto è ingenerato, e solo le sue parti si generano e si corrompono. Se il mondo fosse stato fatto, non potendo essere stato creato dal nulla *(quia in hoc omnes conveniunt qui de natura loquuntur)*, dovrebbe essere stato fatto da qualcosa di preesistente, il che è contrario all'ipotesi; e, poichè un tempo infinito avrebbe preceduto il suo nascere, il tempo allora sarebbe la vera realtà [2]. E con la tesi del mondo ingenerato s'accorda l'altra, comune anche alla scuola francescana, che attribuisce alla materia un principio autonomo di esistenza attuale, riscattandola dalla mera potenzialità dell'aristotelismo tomistico.

Ognuna di queste e di altrettali sentenze eterodosse o eretiche è accompagnata, negli scritti di Giovanni, dalla riserva che, se essa si giustifica innanzi alla ragione o ad Aristotele (giudici equivalenti per un averroista), non si giustifica però innanzi alla fede, e bisogna pertanto aver per vera la sentenza opposta. È la famosa dottrina della doppia verità

---

[1] J. de Janduno, *Quaestiones super Averrois sermonem de substantia orbis*, qu. 12; *In XII libros Metaphysicae* (Venet., 1553), qu. 15 in lib. XII, fol. 136.

[2] *In lib. Arist. de caelo*, qu. 29, fol. 19.

che, formalmente, si può ricondurre alla distinzione tra la teologia e la filosofia, la volontà e l' intelletto, di cui s' è parlato; ma che rivela già con molta chiarezza il sottinteso anti-teologico di quella distinzione. La verità non può essere che una, ed è oggetto adeguato del pensiero; l'altra non è che una credenza, che viene svalutata nell'atto stesso con cui si pretende opporla o sovrapporla alla prima. L' insistervi sopra non può essere che l'effetto di un ripiego, di una ipocrita adesione all'autorità ecclesiastica, vigilante custode di quella credenza. E i contemporanei non si sono illusi sul valore di tali riserve, di cui son pieni i libri degli averroisti [1].

4. Il misticismo eckartiano. — Un' altra delle correnti speculative che, nel secolo XIV, insidiano la saldezza della compagine scolastica, è costituita dalla mistica tedesca, che s' inizia con Eckart [2], ed ha larghe risonanze nelle prediche e negli scritti di Suso, di Tauler, di Ruysbroeck. Ma anche qui bisogna pro-

[1] Riprenderemo l'esame dell'averroismo nel parlare degli aristotelici del '500. Ma già da qui risulta come sia poco fondato il giudizio svalutativo che ne dà il Renan, nel suo *Averroès et l'Averroïsme*, Paris, 1852, p. 345, dove dice che la « storia dell'averroismo non è, a dir proprio, che la storia di un vasto controsenso ». Invece le tendenze naturalistiche ed eterodosse di questo indirizzo (che il Renan pur non disconosce) sono della più grande importanza storica, in una età di vivo fermento intellettuale.

[2] Giovanni Eckart (Eckhart) nacque nel 1260 a Hochheim presso Gotha; appartenne all'ordine dei domenicani e partecipò all' insegnamento nell'università di Parigi. Elevato alla carica di provinciale e poi di vicario generale, ebbe il compito di riformare i chiostri dell'ordine in Boemia. Negli ultimi anni della sua vita fu sottoposto a processo di eresia e costretto a ritrattarsi. Volle appellarsi al papa, ma morì (nel 1327) prima che fosse pubblicata la bolla che condannava 28 proposizioni estratte dalle sue opere.

ceder cauti nell'affermare il carattere anti-scolastico del misticismo e nel farne una delle forze dissolutive del pensiero medievale. La mistica non è una novità del secolo XIV; essa ha il suo addentellato storico nell'autorità quasi canonica degli scritti del pseudo-Dionigi l'Areopagita, e la sua radice profonda nel sentimento cristiano, che aspira a fuggire il mondo per congiungersi con Dio « da solo a solo »; perciò essa attraversa tutto il medio evo, formando l'antitesi, ma insieme il complemento e quasi il contrappeso del razionalismo scolastico. Nel caso di Eckart, poi, la scoperta delle sue opere latine [1], molto più scolasticamente congegnate e più aderenti alle fonti tradizionali che non le prediche e i trattati in lingua tedesca, attenua quel senso di distacco dal passato e d' illuminazione subitanea e individuale che l'incompiuta conoscenza del suo pensiero aveva potuto per l' addietro suscitare [2]. Tuttavia, c' è una novità incancellabile nell'atteggiamento di Eckart, che non s'appaga di un congiungimento monadistico dello spirito con Dio, ma nella sua esuberante passionalità tende a un proselitismo popolare (anticipando una delle più forti tendenze della Riforma) ed ha una forza così aggressiva, che finisce con l'annullare del tutto ogni distinzione tra l'anima e Dio, almeno nell' atto dell' unione mistica. Non senza ragione, la chiesa ha sottoposto Eckart a un processo d'eresia, e le giustificazioni del fervido predicatore, che noi possediamo nel testo latino insieme coi capi d'accusa, se lo scagionano di ogni delibe-

---

[1] H. DENIFLE, *Meister Eckeharts lateinische Schriften und die Grundanschauungen seiner Lehre*, 1886.

[2] Questo è anche il giudizio del Baeumker (v. *Mittelalterlicher und Renaissance- Platonismus*, in *Beitr. zur Gesch. der Renaiss. u. Reform*, München, 1917).

rato proposito ereticale [1], non tolgono l'eterodossia del suo pensiero, tanto più incoercibile quanto più inconsapevole. Del che possiamo avere un' indiretta conferma confrontando il misticismo di Eckart con quello di santa Caterina da Siena, il cui *Libro della divina dottrina* risale a un tempo di poco posteriore (intorno al 1377), ma si svolge in tutt'altra temperie spirituale. Qui pure noi ritroviamo il tradizionale *ascensus* mistico, fino all'amore, che diviene simile a un fuoco che cresce quando gli è data la materia, sì che non è possibile a corpo umano sostenere un'anima tanto accesa; ma sopravviene in buon punto « Colui ch' è somma fortezza », a « cerchiar l'anima della sua fortezza » [2], e da siffatte doghe essa è frenata, contenuta, e non perde mai il senso del suo limite.

Seguiamo ora Maestro Eckart nella sua ascensione. Le fasi preparatorie rientrano nell'àmbito del misticismo tradizionale. Essenziale è il distacco da tutto ciò che appartiene alla creatura, affinchè l'anima si renda vuota e pura stanza per ricevere il suo Dio. E alla creatura appartiene il conoscere le cose per immagini, o, come si esprimerebbe l' intellettualismo scolastico, per specie. « Ma quando l'uomo accoglie in tal modo un' immagine, questa deve necessariamente esser venuta dall'esterno per i sensi. Onde nessuna cosa è così ignota all'anima quanto il suo essere stesso. L'anima, dice un dottore, non può produrre o trarre alcuna immagine di sè mede-

---

[1] « Errare enim possum, egli dice, haereticus esse non possum, nam primum ad intellectum pertinet, secundum ad voluntatem » (A. Daniels, *Eine lateinische Rechtfertigungsschrift des Meister Eckhart*, Münster, 1923, p. 2).

[2] Santa Caterina da Siena, *Libro della divina dottrina* (ediz. *Scrittori d' Italia* del Laterza), c. 13.

sima »[1]. Eckart non vuole di questi schermi alla conoscenza mistica; egli aspira ad una unificazione reale e non in effigie. Ed è qui uno dei motivi delle sue deviazioni dal misticismo tradizionale, il quale è sempre in qualche modo arrestato nei suoi slanci dall'idea biblica della similitudine dell'anima con Dio, mentre Eckart la ripudia, ed aspira ad una piena reciprocità dei due termini.

Appartiene ancora alla creatura l'amor di sè, causa delle funeste e distruttive opere dell'egoismo. E di questo l'anima deve sollecitamente liberarsi: « Non pensare di fondare la tua salvezza sopra il fare! ». Certo, non tutte le opere si equivalgono; ve ne sono alcune come il pregare, il leggere, il cantare, il vegliare, il digiunare, il far penitenza, e simili, che « sono state imposte per fissare in certo modo l'uomo e trattenerlo dalle cose estranee e profane »[2], ma esse sono mezzi e avviamenti alla bontà e alla verità, non fini a sè; e ad ogni modo sono affette da esteriorità e da dispersione. « Perciò grida un dottore all'anima: esci da quell'inquietudine dell'operosità esteriore! Ed ancora: fuggi dinanzi al tumulto delle occupazioni esterne e dei pensieri interni, perchè essi generano soltanto l'inquietudine! Se Dio vuol pronunziare la sua parola nell'anima, essa dev'esser giunta alla pace e alla quiete: allora pronunzia la sua parola e sè medesimo nell'anima — non un'immagine, ma sè stesso! »[3].

---

[1] Maestro Eckart. *Prediche e trattati* (Trad. di G. C.) Bologna, 1927, p. 32. (L'ediz. in tedesco moderno è: M. Eckeharts, *Schriften und Predigten*, ed. dal Büttner, Jena, 1919; l'ediz. in tedesco antico è del Pfeiffer, 1857, riprodotta nel 1924, Göttingen. Un raffronto della traduz. italiana con quella del Büttner mi ha persuaso dell'attendibilità di essa; perciò me ne sono largamente servito).

[2] Ibid., p. 59. [3] Ibid., p. 36.

Perchè Dio parli, bisogna che la creatura taccia, e che l'anima, elevandosi sopra il proprio individuo, fluisca nell'abisso profondo del suo principio. Ivi le si svela il mistero della Trinità e il segreto della creazione che ne dipende. Il pensiero che contempla per immagini distingue una generazione eterna delle persone divine e una creazione nel tempo dell'anima, a somiglianza di Dio; distingue ancora, nella creazione, i tipi o le specie delle cose, come sono eternamente presenti nel Verbo, e le loro attuazioni nel *fiat* della volontà divina. Ora, queste distinzioni di pensiero e di volontà, di generazione e di creazione, di temporale e di eterno, non sono più che schermi, insussistenti per l'anima che ha trasceso la propria contingenza, ed in cui parla la voce stessa di Dio. Essa sa che non è un duplice, ma un unico processo quello con cui Dio genera il Verbo e l'anima, perchè a differenza delle creature inferiori, in cui Dio è presente come essere, come attività, come sentire, solo nell'anima umana egli si genera, non diversamente che nel Figlio [1]. « Dio mi genera come suo figlio, come l' istesso figlio. Sì, mi genera non soltanto quale suo figlio, egli mi genera quale sè, e sè quale me, mi genera quale suo proprio essere, sua propria natura; nella fonte più profonda scaturisco dallo Spirito Santo » [2]. Questi testi parlano con tanta chiarezza ed abbondanza, che invano Eckart s' è sforzato, nel processo di eresia, di diminuirne la portata [3]. Inoltre, insieme con l'anima,

---

[1] Ibid. p. 41.

[2] Ibid., p. 121.

[3] DANIELS, op. cit., p. 13. Egli si scagiona col dire che, se l'affermazione che Dio genera il figlio in me s' intende nel senso che l'uomo, stando in Dei Amore et cognitione efficitur nihil aliud quam quod ipse deus est, essa è falsa; ma soggiunge di non averla mai detta o scritta (!). Ma la ribadisce

nell' intimo fluire in cui il figlio è generato, fluiscono pure i tipi delle cose; ciò che forma la loro sempiterna generazione [1]. Lo stesso immenso cielo « non terrebbe per sè neppur quanto la punta di uno spillo »: totalmente esso si genera, fruttificando nella terra.

Questa concezione è come dominata dall'ansia di un continuo divenire, che travolge nel suo unico corso Dio, l'anima, le cose, col loro mutuo implicarsi e condizionarsi. Dio non sarebbe Dio se non generasse il Figlio; ma, poichè egli non lo genera eternamente che nell'anima, si può dire che egli non fu, prima che l'anima diventasse creatura. Donde la conseguenza, la più forte che sia stata mai tratta da uno spirito religioso: « Che Dio sia, noi siamo la causa! » [2]. È una specie di annientarsi di Dio nell'anima, che Eckart pone al culmine del rapimento mistico, dove non v' è più nè Dio nè anima. Ed è questo che Dionigi intendeva, nell'affermare che non c' è più Dio per lo spirito. Ma un divenire non è concepibile senza qualcosa di permanente, che ne sia come la legge o l' immobile diga. Ed Eckart il quale ha travolto Dio nel movimento, è costretto a sua volta a distinguere, con Gilberto Porretano, Dio dalla Divinità, l'uno che diviene e passa, l'altra che persiste identica e immutata, l'uno che opera, l'altra che riposa. La Divinità rappresenta l' insondato

---

nel senso che: Ubicumque deus est, et pater et generans ingenitus et ubicumque deus est, et filius genitus est. Unde, cum in me est deus, utique in me generat filius deus pater et in me est ipse filius deus genitus. Anche in questa giustificazione, la differenza non è che di una sfumatura. Del resto, trattandosi di un mistico, i margini della speculazione sono sempre ondeggianti. V. anche p. 123 delle *Prediche*: « Dio ed io siamo un unico processo: egli opera ed io divengo ».

[1] *Prediche*, ecc., p. 112.

[2] Ibid., pp. 173-174.

abisso degli gnostici, il non essere supremo, dalla cui fonte l'essere scaturisce.

Si potrebbe caratterizzare questa intuizione come un immanentismo assoluto; ma allo stesso titolo sarebbe lecito qualificarla come una teoria dell'assoluta trascendenza: perchè, che cosa più resta della esistenza propriamente terrena nella mistica sublimazione dell'anima che si confonde col divino? Eckart dice, è vero, che a quel punto non v'è più Dio; però altrettanto val dire, che non v'è più anima. Non in questa equivalenza ed indifferenza dei suoi ultimi risultati sta la ragione dell'efficacia esercitata nella storia dalla filosofia eckartiana; ma piuttosto nel generale indirizzo del suo procedimento, nell'affermazione di una religiosità tutta interiorizzata e individuale, in contrasto con la religione esteriore e dommatica. Per tal riguardo, essa ha spianato la via a Lutero. Più particolari presentimenti del luteranesimo si possono inoltre rintracciare nella dottrina eckartiana delle opere buone e della loro efficacia per la salvezza dell'anima. « Non le opere ci santificano, ma noi santifichiamo le opere »: in questa frase v'è già tutto il programma della dottrina luterana. Ma non più che il solo programma: la giustificazione per mezzo della fede è assente da un sistema essenzialmente gnostico; e, quanto alle opere, Eckart non sempre tien fermo a quel capovolgimento di valori che le tramuta da cause in effetti. A volte, egli le considera come avviamenti alla salvezza: « Quando mi si chiede: perchè noi preghiamo, perchè digiuniamo, perchè compiamo tutte le buone opere?, io rispondo: perchè Dio nasca nell'anima e l'anima a sua volta in Dio » [1]. Non è

---

[1] Ibid., p. 1.

certo più l'*opus operatum* della religiosità farisaica, ma non è neppure la schietta interiorità spirituale.

Una simile oscillazione si osserva nella dottrina eckartiana del male. Una delle accuse rivolte ad Eckart nel processo, è di aver sostenuto che Dio non conosce il male; e che perciò, quando l'uomo pecca e vive nel male, Dio non lo vede nè lo conosce [1]. Per voler troppo accentuare l'idea della negatività del male, si finisce con l'attribuire a Dio una taccia d'ignoranza. Altrove invece egli fa rientrare il male, come peccato, nel piano provvidenziale e divino della salvezza. « Se l'uomo di buoni propositi avesse la forza di desiderare, non dovrebbe mai desiderare che l'impulso al peccato scomparisse in lui, perchè senza di questo l'individuo, malgrado tutte le sue opere, sarebbe mal sicuro nel mondo, non starebbe in guardia, e non avrebbe quindi l'onore della lotta e il premio della vittoria ». E parla perfino di una benedizione del peccato, che ricorda il *pecca fortiter* di Lutero; tuttavia soggiunge, non bisogna voler commettere il peccato! [2].

5. Le dottrine politiche ed ecclesiastiche del Trecento. — Lo studio del pensiero politico del Trecento è uno dei più complessi e intricati che ci offra la letteratura di quel tempo. Sarebbe facile sbrigarsene, come si faceva fino a pochi anni or sono, col trarre in gioco gl'irrigiditi schemi del papato e dell'impero, per poi congedarli, al sopravvenire dei comuni, dei principati e dei regni, creazioni dell'età nuova. Le cose stanno molto diversamente. Attra-

---

[1] Daniels, op. cit., p. 50.

[2] *Prediche*, ecc., pp. 192, 199.

verso le formule ghibelline si fanno strada nuove esigenze che interessano lo stato moderno; e le tesi teocratiche non appartengono necessariamente al passato medievale, ma esprimono spesso delle tendenze assolutistiche analoghe a quelle che si fanno strada nei principati laici; e le lotte tra il papato e l'impero non son sempre sopravvivenze dei tempi di Gregorio VII e d'Innocenzo III, ma contengono in germe le antitesi tra lo stato e la chiesa. D'altra parte, neppur si può dire che l'assolutismo, in via di prevalere sul costume politico medievale, rappresenti la vera ed unica novità del tempo; nella vecchia società feudale è racchiuso un embrionale costituzionalismo, che nel Trecento comincia ad esser tradotto in un linguaggio razionalistico, ed in questa espressione rinnovata appare come una luminosa anticipazione di un futuro ancor lontano. Tale è il senso più riposto delle discussioni sulla posizione dell'imperatore o del principe nello stato, del papato nella chiesa. Questi diversi problemi sono nelle fonti incapsulati l'uno nell'altro; e una narrazione storica che volesse aggrupparli intorno ai due massimi episodi della vita politica del Trecento, la contesa tra Filippo il Bello e Bonifazio VIII all'inizio del secolo, e quella tra Ludovico il Bavaro e i papi Giovanni XXII e Benedetto XII durante il quarto decennio, avrebbe, sì, evidenza drammatica, ma rischierebbe di confondere insieme troppe cose che vanno distinte. Val meglio, dunque, in uno studio che aspira a chiarificare delle questioni ancora confuse, considerarne partitamente i singoli aspetti, e soltanto in fine cercar di porli in presenza l'uno dell'altro.

Per evitar troppi sottintesi, non sarà inopportuno un brevissimo richiamo ai precedenti storici dei problemi da studiare. Fino alla scoperta della *Politica*

di Aristotele (nel secolo XIII) le concezioni politiche dell'Occidente s' imperniano sull' intuizione agostiniana dell'origine convenzionale dello stato, dipendente dalla necessità salutare di opporre un *remedium* alla corruzione della natura umana, per effetto del peccato originale. Residui tenaci di questa veduta si ritrovano anche in scritti posteriori, per es., nella *Monarchia* di Dante [1]; ma alla convenzionalità delle istituzioni politiche (che ha le sue lontane fonti classiche nella dottrina degli stoici) [2], subentra generalmente, col risorto aristotelismo, l' idea dello stato come una realtà naturale e organica. E, nell' interpretazione cristiana della filosofia peripatetica, questa natura è stata, come ogni natura, immediatamente predisposta e creata da Dio.

Alla dottrina convenzionalistica si riallaccia tutta la prassi, sarei per dire, costituzionale del Medio Evo. Convenzioni o patti definiscono i rapporti tra il popolo e il principe; e, poichè il fine del consorzio politico è il riscatto della comunità dal peccato, il principe non ha un proprio potere di dominio, ma solo una funzione dipendente dal generale interesse e un'autorità derivata dall'*universitas* dei consociati. La monarchia medievale è, per definizione, limitata e temperata [3]. Il naturalismo aristotelico, invece, in una coi rinascenti studi del diritto romano che rivelano nell' imperatore un *dominus*, porta un profondo turbamento in quell'equilibrio semi-patriarcale. Se lo stato è qualcosa di naturale, un organismo, esso ha una distribuzione e

---

[1] DANTE, *Monarchia*, I, 16.

[2] R. W. CARLYLE and A. J. CARLYLE, *A History of medieval political theory in the West*, vol. V (Lond., 1928), p. 441.

[3] CARLYLE, ibid., p. 474.

una subordinazione di parti, che resiste a qualunque arbitrio e convenzione. Come non è possibile mutare la destinazione degli organi, così è inalterabile la funzione delle parti del consorzio politico. Perfino un pensatore di spiriti liberali come Dante, accetta, ed anzi estende, il duro principio aristotelico, che alcuni individui (egli soggiunge anche: alcuni popoli) sono da natura destinati ad essere soggetti e a servire *(subici atque ministrare)* altri a comandare *(principari)* [1]. Ed Egidio Colonna, che rappresenta le tendenze più assolutistiche dell'aristotelismo, giustifica quella servitù naturale appunto col concetto dell'organismo, per cui ognuno ha il suo posto assegnato *(sunt ergo aliqui naturaliter domini et aliqui naturaliter servi)*; e soggiunge che alcuni uomini stanno ad altri come il corpo all'anima; taluni ancora mancano di prudenza e d' intelletto e debbono essere guidati: questi insipienti, egli non esita a paragonarli alle bestie domestiche [2]. Quindi, la figura del principe muta sostanzialmente. In una anonima *Quaestio de potestate papae* [3], apparsa intorno al 1300, in mezzo al fervore della lotta tra Filippo il Bello e Bonifazio, il *dominus temporalis* viene considerato, aristotelicamente, come il cuore dell'organismo politico. E già mezzo secolo prima, Giovanni da Viterbo, con reminiscenza romanistica, aveva chiamato il principe *lex animata*, e l' imperatore Federico II s'era appropriata quella denominazione nei suoi proclami.

Questo assolutismo rinasce contemporaneamente

---

[1] DANTE, *Monarchia*, II, 6.

[2] EGIDIO ROMANO, *De regimine principum* (Venet., 1502), lib. II, p. 3, c. 13.

[3] Il DEMPF (*Sacrum Imperium*, 1929) l'attribuisce, p. 408, a Giovanni di Jandun; lo Scholtz a un giurista.

nella prassi e nelle dottrine politiche; e l' ingegnosità scolastica trova già modo di classificarlo e di catalogarlo, distinguendo, con Tolomeo da Lucca (anonimo continuatore del *De regimine principum* di Tommaso e autore di una *Determinatio compendiosa de iurisdictione imperii,* scritta intorno al 1280) un regime politico e un regime regale, nel primo dei quali i popoli son governati, da uno o da più, secondo le loro leggi *(ipsorum statuta),* mentre nel secondo il principe governa con una legge che è nel suo cuore [1]. Ed Egidio non dissimula la sua preferenza per il regime regale, elevando il principe al di sopra della comune umanità ed attribuendogli un portamento quasi divino *(abitus divinus).* Ma un tale assolutismo non potrebbe ancora sovrapporsi, nella sua crudezza, a una società ancora medievale, tenace custode delle sue tradizioni. Ed è perciò che, col risorgere della dottrina aristotelica e del diritto romano, si fa più viva l'esigenza di dare all'autorità del principe dei contrappesi e dei temperamenti, in cui si adunano le ancora robuste forze di resistenza del precedente costume politico. Già lo stesso Federico II, che si affermava come legge animata, sentiva il bisogno di chiamare a collaborazione, nel preparare i suoi nuovi statuti, il consiglio degli uomini grandi del regno [2]: così spontaneamente contemperava la veduta neo-classica e assolutistica della legge come placito regio con quella medievale dell'origine consuetudinaria e semplicemente dichiarativa della legislazione. Più intrinseco all'organicismo statale è poi il limite posto dal carattere stesso delle singole funzioni. È un luogo

---

[1] CARLYLE, op. cit., p. 74.

[2] KANTOROWICZ, *Kaiser Friederich II*, Berlin, 1927.

comune della letteratura del tempo, che, poichè lo stato è una realtà naturale, il principe non possa eccedere la legge di natura; ed è del pari frequente l'invocazione della giustizia, senza cui i regni non sono che grandi ladrocinii e i re si convertono in tiranni.

L'opposizione alla tirannide si fa più vivace, anche negli scritti dottrinali, in questi primordi dell'assolutismo; e — ciò che rivela in essa uno spontaneo e consapevole correttivo — nelle opere stesse dei fautori del regime regio. Le male arti dei tiranni sono state denunciate da Egidio Colonna con un acume che pareggia quello di Machiavelli. Son *cautelae* dei tiranni di ammazzare i propri congiunti, di volere i sudditi ignoranti e ignari, di proibire ogni sorta di associazioni *(sodalitates et congregationes)*, sciogliendo quelle già esistenti; di circondarsi di spie *(habere multos exploratores et temptare non latere ipsum quidquid a civibus agitur)*, di fomentar guerre, perchè gli uomini più accesi siano allontanati dall'interno e assorbiti nelle cure belliche, sì che non possano ordire macchinazioni: di circondarsi di una guardia straniera; di fomentare dissensi e partiti nel regno, e, appoggiandosi a uno di essi, vessare *(affligere)* l'altro [1]. In questo e in altrettali scritti, sia detto per incidente, è già apparecchiata tutta la materia del *Principe*: basterà che il tono critico e censorio si muti in quello dello spregiudicato osservatore [2]. Il che non è poco; ma non è neppur tutto.

---

[1] EGIDIO, *De regimine*, cit., III, p. 2, c. 10.

[2] Ma il Machiavelli non avrà neppur bisogno di attingere così lontano le sue fonti; questo ricco repertorio trecentesco si tramanderà accresciuto agli scrittori del suo tempo: per citarne uno tra i molti, al Savonarola.

In contrasto col descritto indirizzo organico-assolutistico, noi assistiamo, negli stessi anni, a un risveglio e a un rinnovamento della concezione convenzionalistica tradizionale. Per non indugiarci sui minori, noi vogliamo fermar subito la nostra attenzione sull'esponente maggiore di questo risveglio, Marsilio da Padova, il cui *Defensor pacis*, scritto intorno al 1326, forse non senza collaborazione di Giovanni di Jandun, è il più prezioso documento della letteratura politica fiorita nell'età di Lodovico il Bavaro. È stata ripetutamente notata l' impressionante modernità della concezione marsiliana [1]; ma è non meno degna di rilievo la paradossale verità, che la tesi più moderna è nel tempo stesso quella che ha più profonde radici nel costume politico medievale. Ciò che la fa apparire del tutto nuova è lo spirito razionalistico che l' investe e la penetra, e che libera il nucleo della tesi convenzionalistica dalle incrostazioni che la prassi consuetudinaria del Medio Evo le aveva formato tutt' intorno. Per opera di Marsilio, emerge così, in piena luce, il principio rappresentativo latente e quiescente nei rapporti medievali tra la comunità e il principe. Si afferma nel *Defensor pacis*, che l'autorità legislativa risiede nell'universalità dei cittadini [2], o, come potremmo tradurre con un termine moderno, che la sovranità è nel popolo, avvertendo per altro che il nome e, in parte, la sostanza stessa della sovranità, sono una creazione più recente, a cui molto ha contribuito la prassi delle monarchie assolute. Ma come si esprime la volontà dell'*universitas civium*? Per mezzo della

---

[1] Cito per tutti, F. BATTAGLIA, *Marsilio da Padova*, Firenze, 1928, p. 55.

[2] MARSILIO, *Defensor pacis*, I, 12.

maggioranza numerica *(valentior pars)* che, secondo l'esplicito giudizio di Marsilio, rappresenta l'universale [1]. La giustificazione del potere popolare vien data da ciò, che, qualunque cosa esso decreti, l'individuo non può dolersene, in quanto egli stesso ne fa parte, quindi è portato ad accettarne le decisioni con serenità *(aequo animo)*. E, all'obiezione opposta al principio maggioritario, che i molti sono incapaci e che bisogna lasciare ai pochi esperti il compito di far le leggi, Marsilio risponde: « che se pure i sapienti possono legiferar meglio degl' indotti, non si conclude da ciò che i primi siano più competenti dell'universalità dei cittadini, nella quale sono inclusi anche i predetti sapienti » [2]. E, ad ogni modo, egli suggerisce un'opportuna divisione del lavoro, per cui gli esperti preparano le leggi e il popolo le approva o le respinge.

Sovranità popolare, rappresentativa, principio maggioritario: sono presenti qui, almeno in embrione, i capisaldi del costituzionalismo moderno. Non manca neppure un accenno alla divisione dei poteri, in una *pars principans*, la legislativa, che sta, come si è detto, nel popolo, e in una parte esecutiva, costituita dal principe. Dove però è da notare che, a differenza dello stato moderno, il principe, in quanto entra in una delle divisioni, è escluso dall'altra: onde si possono ravvisare nella dottrina marsiliana dei poteri persistenti tracce del dualismo con cui l'antico diritto germanico concepiva i rapporti tra il principe e il popolo. Ma il potere di quest'ultimo è per Marsilio preponderante, e si manifesta col diritto di correggere e perfino di deporre il principe [3].

---

[1] Ibid., I, 13.
[2] Ibid., I, 13.
[3] Ibid., I, 15.

Dalla politica di Marsilio esula Dio, che nei sistemi medievali era il potere veramente *principans* del consorzio politico; o meglio, è confinato tra le cause remote e generali, mentre alle cause prossime, umane, è lasciato il compito di foggiare lo stato. Ed insieme col Dio medievale, esula anche il faticoso procedimento dimostrativo degli scolastici, per dar luogo a una forma più rapida e ammodernata. Ma forse, proprio a cagione di tutti questi suoi elementi di modernità troppo immatura, la dottrina di Marsilio non ha esercitato molta influenza sul pensiero contemporaneo. Il tema allora dominante, nella dottrina e nell'azione, era quello dell' assolutismo monarchico; la tesi marsiliana, per ciò che v' è di nuovo in essa, aspetterà il suo tempo, quando comincerà a delinearsi la crisi della mentalità assolutistica; essa informerà le critiche dei monarcomachi, tra il Cinque ed il Seicento, ed anche più tardi darà impulso alle dottrine costituzionali e democratiche dell'età nuova.

Abbiamo finora parlato di stato, per semplificazione d' indagine; non dimentichiamo però, che nelle fonti si parla più spesso d' impero. Il rapporto delle due entità non si lascia fissare da nessuna definizione, perchè è un trapasso genetico quasi insensibile, dal medievale ' impero ' al moderno ' stato '. Nella letteratura fiorita al principio del Trecento, intorno alle contese tra Filippo il Bello e Bonifazio VIII, si tratta effettivamente di stato e non d' impero, perchè i regalisti, Nogaret, Flote, Dubois e gli altri, oppongono al papa le ragioni del re di Francia e non quelle dell' imperatore. E di stato si occupa anche espressamente Marsilio, definendolo come « una pluralità di città o di provincie contenute sotto un unico regime ». Ma altrove, e specialmente negli

scritti numerosissimi composti a favore della causa di Ludovico il Bavaro, si ragiona d' impero. E, dato il carattere per lo più polemico della letteratura politica del tempo, è spiegabile che si parli d' impero, perchè questo soltanto può opporre un' idea egualmente universale alle pretese universali del papato. Ma quanti sono che, sotto quel nome, intendono ed evocano tutto ciò che una volta era in esso racchiuso? Forse solo Dante, profeta nostalgico del passato, che rampogna Alberto Tedesco ed invoca Arrigo VII, e che, nella *Monarchia*, giunge ad affermare che *« si Romanum Imperium de iure non fuit, Christus nascendo presumpsit iniustum »* [1]. Ma già lo stesso Dante, nel suo sforzo per rivendicare l' indipendenza dell' impero dal papato e quindi per attribuirgli dei titoli autonomi di acquisizione [2], esprime una tendenza, che gli studi romanistici avevano da tempo cominciato a diffondere, verso la reintegrazione dell' impero nei suoi originari titoli storici e giuridici, distaccandolo dalla sua copia o dal suo prolungamento medievale. Attraverso la figura convenzionale dell' impero, riappare così, a poco a poco, l'antico stato romano. E questo è generalmente lo spirito dei numerosi scritti sulla *translatio imperii,* che pullulano tra il '30 e il '40, e che, alla pretesa del papato di arrogarsi il diritto di quella traslazione (effettuata da Leone III nella persona di Carlomagno) oppongono la permanenza inalienabile di esso nel popolo romano e la funzione di mero intermediario del pontefice [3].

---

[1] Dante, *Monarchia,* II, 11.

[2] Ibid., II, 8. Ille igitur populus qui cunctis athletizantibus pro imperio mundi prevaluit, de divino iudicio prevaluit; II, 9: Et quod per duellum acquiritur, de iure acquiritur.

[3] Per tutta questa letteratura, v. R. Scholz, *Unbekannte*

E, sotto l' influsso del rinascente classicismo, il popolo romano risorge, in una specie d' idealizzazione fantastica e romantica, nei proclami del tribuno Cola di Rienzo, che si erige a restauratore dell' impero e, pur avendo esordito, nella sua opera, a servizio del papa, è portato, dalla logica stessa del suo classicismo, ad un'azione sempre più indipendente, che in breve finisce col travolgerlo [1]. Nel pensiero poi del Petrarca, l' impero romano tende sempre più a ridiventare ciò ch'era stato originariamente, la *respublica* creata dalla *virtus* dei romani, perdendo il carattere medievale di un' incarnazione escatologica della forma imperiale, provvidenzialmente predisposta da Dio [2].

Ma questa emergenza dello stato dall' impero non sarà compiuta che mediante una secolare opera di emancipazione delle nuove sovranità territoriali, dentro il Sacro Romano Impero e fuori e contro di esso; ed avrà a questo fine un' influenza decisiva la Riforma, spezzando l'unità religiosa che era stata l'anima del grande istituto medievale.

Un analogo processo si va compiendo nell' interno della chiesa, con la stessa tendenza a rendere mo-

---

kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327-1354), vol. I: *Analyse*, vol. II: *Texte*, Rom, 1911; DEMPF, *Sacrum Imperium*, p. 500 sgg.

[1] Il DEMPF, op. cit., p. 491, considera come *Schwarmerei* il tentativo di Cola e lo ricollega alle speranze escatologiche del gioachimitismo; ma sembra molto più naturale congiungerlo, col BURDACH (*Reformation Renaissance Humanismus*, Berlin, 1926², pp. 8-18) al risorgimento del classicismo. Si veda anche la bella edizione del BURDACH dei proclami e delle lettere di Cola; interessante è in particolar modo la corrispondenza col Petrarca (*Vom Mittelalter zur Reformation*. Vol. II: *Briefwechsel des Cola di Rienzo*, in quattro parti, Berlin, 1912).

[2] DEMPF, p. 492.

narchica ed assoluta l'autorità papale. Le contemporanee lotte per la supremazia della chiesa sull' impero, in cui s' innestano e in qualche modo si nascondono quelle pretese di dominio, non debbono farci perdere di vista che proprio su di esse batte più forte, nel Trecento, l'accento dell' interesse storico. L'affermazione di Egidio: *Papa potest dici Ecclesia* è nel medesimo tempo l'epilogo degli sforzi tenaci per il primato, compiuti dai grandi papi del Medio Evo, e il programma del prossimo avvenire. All'attuazione di esso ha collaborato una folta schiera di curialisti, intenta ad estendere fino all' inverosimile il senso della *plenitudo potestatis* accordata da Gesù a Pietro e ai suoi successori, e — compito anche più arduo — a fondare quelle estensioni nella Scrittura.

Ma le resistenze della cristianità sono state non meno tenaci. Il ponteficato è troppo chiaramente una funzione spirituale per potersi convertire in un dominio; più di qualunque principato laico, esso è un primato « *ministrationis et servitii* ». D'altra parte, la chiesa ha una tradizione democratica incancellabile, che, nella lotta contro le usurpazioni papali, trova la sua energica espressione nel più popolare degli ordini monastici, quello francescano. E alleato del demo cristiano è la feudalità ecclesiastica, l'episcopato, le cui prerogative rischiano di essere annullate o diminuite dalla preponderanza papale.

Si spiega di qui l'accanimento della lotta, che dura ininterrottamente fino al Concilio tridentino ed oltre, ed il cui significato profondamente religioso e umano è dato dall'attaccamento del popolo alla sua chiesa, che suscita disperata resistenza contro gli usurpatori. In tempi d' irreligiosità, si potrà accettare con indifferenza che la chiesa diventi cosa del

papa o dei preti, ma nei tempi di cui parliamo, essa è ancora la dimora comune dei chierici e dei laici. L'assolutismo papale uscirà alla fine trionfatore dalla lotta, ma a prezzo dell'unità religiosa della cristianità e della secessione protestante; qui, come nei principati laici, la nuova monarchia ha per corrispettivo la divisione e il particolarizzamento degli istituti storici e delle forme della vita.

I maggiori protagonisti della lotta della chiesa contro il papato sono, nel Trecento, Marsilio da Padova ed Occam. Il primo ha tracciato, nel suo *Defensor pacis,* a fianco di una democrazia laica (che già conosciamo) un analogo e parallelo regime ecclesiastico. Egli nega che il papa o qualunque ministro abbia dominio nella chiesa, ed attribuisce il potere supremo all'*universitas fidelium,* rappresentata dal concilio generale [1]. E questo non è formato dalle gerarchie ecclesiastiche, investite dall'alto, ma dai delegati della comunità, convocati dal legislatore. E che costoro siano vescovi o ministri, conta per Marsilio ben poco, perchè egli si è dato cura di annullare, sulla traccia della Scrittura, ogni distinzione fondamentale tra prete e vescovo, e tra vescovo e papa [2]. Anzi, v'è di più: egli ha negato perfino la necessità di una vera mediazione ecclesiastica [3]. La pretesa papale a una *plenitudo potestatis* è da lui naturalmente negata o ridotta soltanto al potere delle chiavi; all'autorità sacerdotale è tolta ogni forza

---

[1] MARSILIO, *Defensor pacis,* II, 4.

[2] Ibid., II, 15, 20.

[3] Ibid., II, 7. In peccatore vere poenitente, id est de peccato commisso dolente, aliqua salus Dei operatur etiam absque sacerdote aliquo praeveniente ministerio, mentis videlicet illuminationem, culpae seu maculae peccati purgationem et aeternae damnationis remissionem.

coattiva; e la stessa scomunica è deferita al concilio generale, previo regolare giudizio [1].

Più abbondanti, diluiti e polemicamente aggressivi sono gli scritti anti-papali di Occam, che risentono dell'atmosfera di guerra, fervente intorno a Ludovico il Bavaro. Si prenda il prolisso *Dialogus* o l'*Opus nonaginta dierum* o uno dei trattati inediti, contro Giovanni XXII o Benedetto XII, pubblicati dallo Scholz, è sempre lo stesso tema ripetuto con mille insensibili variazioni: che il papa non è la chiesa; che la pienezza della potestà è insussistente nelle cose temporali e limitata in quelle spirituali; che il papa non è *regula fidei*, ma un individuo fallibile il quale può incorrere in eresia e, come tale, può essere processato e condannato (tranne che a pene infamanti); che al di sopra del papa v'è il concilio, la scrittura, l'universale chiesa invisibile [2]. La funzione papale è ricondotta a un ministero istituito nell'interesse dei fedeli e non ad onore o gloria o utilità del papa, « *ita ut principatus non dominationis sed ministrationis debet merito appellari* » [3]. Se il papa avesse avuto da Cristo quel potere che rivendica, la legge cristiana sarebbe legge d'intollerabile servitù, mentre è legge di libertà [4]. Importante è, per i prossimi sviluppi, l'insistenza di Occam sulla tesi della superiorità del concilio sul papa; e, per l'indirizzo successivo che prenderà la Riforma, quando le speranze nel concilio saranno deluse,

---

[1] Ibid., II, 6, 9.

[2] Si veda tra l'altro: *Sup. potest. summi pontif. octo quaest. decis.*, qu. 1, c. 2, 6; *Dialogus* (GOLDAST, II, fol. 392-957), lib. I, pp. 467-470, 585 sgg., 776; *Tract. contra Joh. XII* (Scholz, II, p. 398), *De imperat. et pontif. potest.* (Scholz, II, p. 457); ecc.

[3] *De imper. et pontif. potest.*, Scholz, II, 460.

[4] *Dialogus*, III, p. 776 (Goldast).

l'affermata priorità della Scrittura. E, ciò che in qualche modo sovrasta la mentalità della stessa Riforma, più grande dei Vangeli è la vera chiesa universale, da non confondere col collegio dei chierici, con a capo il papa, ma che comprende i profeti. gli apostoli, i santi e la totalità dei credenti, sulla terra e nel cielo [1].

Tra questi vari motivi polemici il più attuale, quindi il più efficace nel tempo che noi consideriamo, è quello della supremazia del concilio. Negli scritti di Marsilio e di Occam sono già approntate le armi che saranno usate a Costanza e a Basilea. Un'evidente affinità collega l'indirizzo conciliare nella chiesa con ciò che abbiamo chiamato il sistema rappresentativo dei principati temporali; ed anche qui possiamo ripetere che la tesi più nuova è nel tempo stesso la più antica, cioè il rammodernamento razionalistico di una vecchia consuetudine. Il progresso dal secolo XIV al XV, in rapporto a questo problema, consiste essenzialmente in una ulteriore chiarificazione e semplificazione razionale: alla distanza precisa di un secolo dagli scritti farraginosi di Occam, il II libro del *De concordantia catholica* del Cusano (1433) non rappresenta di nuovo che la collocazione 'a foco' di un'immagine oscillante e confusa. Era, del resto, tutto quel che occorreva per la traduzione, nei termini della pratica, della tesi conciliare. La sconfitta finale di quest'ultima costituisce, per quel che s'è detto, la prevalenza della politica papale sulla religiosità cristiana, o, secondo la felice espressione del Dempf [2], la vittoria dello « stato » della chiesa sulla chiesa stessa.

---

[1] *Dialogus*, I, p. 402.
[2] DEMPF, op. cit., p. 400.

Abbiamo finora studiato singolarmente l'impero e la chiesa e posto in luce gl'interni conflitti che complicano la più appariscente contesa dei due antagonisti. Ci tocca ora di rivolgere a quest'ultima la nostra attenzione. Alla rappresentazione alquanto tipizzata di una perpetua lotta per l'egemonia, gli studi più recenti hanno sostituito una veduta diversa, molto meglio rispondente alla realtà storica, che cioè, salvo in momenti eccezionali, fulgoranti ma efimeri, « il Medio Evo è rimasto fedele al principio di papa Gelasio, che ognuno dei due poteri, il temporale e lo spirituale, deriva la sua autorità da Dio, e che nessuno dei due ha autorità sull'altro, in materie che appartengono alla sfera di quello » [1]. Il principio gelasiano è stato giustamente chiamato la *magna charta* della libertà della chiesa; ma, già presente anche prima, se non nella esplicita formulazione, certo nell'interno spirito animatore del cristianesimo, esso ha servito a rivendicare, contro l'invadente impero romano-orientale, la libertà della coscienza, l'indipendenza dei massimi valori religiosi e umani.

Ora, finchè la chiesa è chiesa, cioè società di fedeli, il riconoscimento della sua supremazia spi-

---

[1] CARLYLE, op. cit., p. 439. Gelasio (a. 492-'96), in antitesi col metropolita bizantino Acacio, denuncia come opera del demonio l'unione pagana del regno e del sacerdozio. Nè l'Imperatore ha nome di Pontefice, nè il Pontefice aspira a onori regali, perchè Cristo, per la debolezza dell'umana natura, ha prevenuto il pericolo della superbia: sic, actionibus propriis, dignitatibusque distinctis, officia potestatis utriusque discrevit. E l'editto giustinianeo del 535 è il riconoscimento, da parte imperiale, di quella distinzione: maxima inter homines dei dona et superna benignitate data sunt sacerdotium et imperium, quorum illud quidem divinis inservit, hoc vero humanas res agitur earumque curam gerit (v. DEMPF, op. cit., p. 141).

rituale non porta con sè nessuna necessità di conflitto con lo stato, e può ben conciliarsi con una subordinazione di essa allo stato nelle cose temporali. Ma la chiesa porta in sè latente, a sua volta, uno stato, che prende consistenza esteriore coi crescenti acquisti temporali, e personalità politica definita con l'emergere, dal seno della società religiosa, di un nuovo monarca, il papa. E con questo nasce l'antagonista del principato temporale: in realtà, non v' è una lotta tra la chiesa e l' impero, ma tra il papato e l' impero. Di qui, gli atti stessi che segnano la progressiva sovrapposizione del papa sulla chiesa segnano anche l'accendersi delle contese per l'egemonia politica. Analogamente, noi ci spieghiamo perchè gli oppositori del papato si sforzino di abbinare il problema della subordinazione del papa al concilio con la difesa delle ragioni imperiali. Da ogni altro punto di vista riuscirebbe inesplicabile come mai Occam, sceso in campo per « *defendere calamo* » Ludovico il Bavaro, sembri allontanarsi continuamente dal nodo della quistione, opponendo la chiesa al papa; e, più generalmente, perchè mai un ordine religioso, come il francescano, abbia costantemente parteggiato, dai tempi di Federico II a quelli di Ludovico il Bavaro, per l' impero. Occam e il suo ordine intendevano bene che bisognava combattere il papa nella chiesa, per smantellare una teocrazia ostile all' impero temporale.

Le due tappe storiche della lotta anti-curialistica sono costituite, nel Trecento, dal conflitto tra il re di Francia e il papato al principio del secolo, e, alcuni decenni più tardi, da quello tra l' impero e il papato. I due obiettivi sono diversi. Filippo il Bello ha avuto di fronte un papato ancora potentis-

simo, uscito vittorioso dalla contesa secolare con gli Hohenstaufen, e il suo atteggiamento è stato, contro la tendenza aggressiva delle bolle papali (la *Clericis laicos* del 1296 e l'*Unam sanctam* del 1302), essenzialmente difensivo, mirando a rivendicare la libertà dei laici e l' indipendenza del re di Francia. Ma il disastro di Bonifacio VIII, e la servitù avignonese e lo scisma che l' hanno seguito, hanno reso possibile in un secondo tempo, a un imperatore molto più debole di Filippo, di portar la guerra sul terreno stesso dell'avversario. Solo contro un papato già avvilito potevano aver senso e presa le implacabili requisitorie di Occam, che lo tacciava di eresia, lo paragonava all'Anticristo ed opponeva alla servitù babilonese d'Avignone la vera chiesa di Dio. E ancora, sull'esempio di Cristo e degli Apostoli, soggetti a Cesare, egli voleva che il papa non fosse esente dalla giurisdizione coattiva dell' imperatore, e confermava questa tesi con la speciosa ragione giuridica che un principe non possa essere privato di un suo suddito per il fatto, a lui estraneo, dell'assunzione di questo al pontificato [1]. Maggior forza avevano le ragioni storiche, che gl' imperatori del passato, pur avendo favorito costantemente i papi, non si erano mai reputati ad essi inferiori, anzi li avevano tenuti in soggezione, specialmente negli affari mondani. La legittimità dei titoli del potere temporale del papato formava naturalmente una delle quistioni centrali del dibattito; ed Occam, pur senza ancora contestare la validità della donazione costantiniana (come hanno fatto più tardi il Cusano e il Valla), si sforzava di restringerne la portata, affermando che essa aveva avuto per oggetto un limitato territorio

[1] OCCAM, *Dialogus*, III, p. 956 sgg.

e che, ad ogni modo, Costantino, con l'effettuarla, «*se superiorem in talibus reputavit*»[1].

Ma la subordinazione del papa all'imperatore non significa per gli anticurialisti l'abbassamento della chiesa e la negazione della priorità dei suoi valori spirituali di fronte a quelli, di natura mondana, dello stato. Il rapporto dei due termini è ancora, per Occam, analogo al rapporto tra l'anima e il corpo. Solo che il corpo ha le sue esigenze, spesso indipendenti; e l'anima è anima di un corpo particolare e determinato. In altri termini, negata la *plenitudo potestatis* del papa, che crea pericolose interferenze col potere temporale dello stato, la chiesa ridiventa ciò ch'è nella sua essenza, una libera comunità senza forza coattiva, che può svolgere la sua opera salutare, sotto la protezione e la difesa dello stato. Noi vediamo così, che il rapporto papato-impero si muta gradatamente nel rapporto chiesa-stato. Ma sarebbe prematuro richiedere da Occam o da Marsilio un'intuizione precisa di questo rapporto; basti dire che verso di esso, come una meta ancora lontana, è decisamente indirizzata la loro opera; e che ciò che più tardi sarà chiamato 'giurisdizionalismo' non è del tutto estraneo alle loro aspirazioni[2].

Un ultimo punto ci resta da considerare, per togliere ai risultati della nostra indagine un'apparenza contradittoria. Abbiamo detto che la vittoria della chiesa sul papato (o sullo stato della chiesa) è per gli antichi curialisti il mezzo efficace per assicurare il trionfo dell'impero. Non si dovrebbe allora concludere che il papato, risollevandosi dalla servitù avi-

---

[1] OCCAM, *Sup. potest.*, ecc., qu. 1, c. 12.

[2] Questo si può forse dire con maggior verità di Marsilio che non di Occam, il cui pensiero è ancor troppo dominato dall'«universalismo» medievale.

gnonese e superando più tardi la crisi conciliare, sia uscito alla fine vittorioso dal secolare conflitto? Ora è indubitato che in un certo senso l' impero è rimasto soccombente e che l' universalità medievale del papato gli ha sopravvissuto e ancora gli sopravvive. Ma è anche vero che, come si è detto, la vittoria papale è stata pagata a prezzo dell'unità della chiesa; e che, non soltanto la secessione protestante, ma anche la formazione delle chiese nazionali hanno notevolmente ristretto il significato e il valore di quella sopravvivenza.

6. Gl' inizi dell' Umanesimo. — Un quadro della filosofia del Trecento che si limitasse alle manifestazioni intellettuali che abbiamo finora passato in rassegna, sarebbe completo da un punto di vista formale; ma povero di contenuto e di vita, come l' intelletto scolastico attraverso il quale quel mondo è stato ritratto. Ora, una storia piena della filosofia, come noi l' intendiamo, non può lasciar fuori di sè l'antifilosofia, cioè la vita stessa, che a volta a volta, quando una forza dall' interno la sospinge, rompe gli schemi concettuali e formali in cui s'era rinchiusa come in un bozzolo, e trabocca verso l'esterno, e si spinge per vie non ancora battute, creando esperienze originali, che saranno materia di future riflessioni del pensiero. Senza questo demone antifilosofico, il movimento e la storia della filosofia non sarebbero neppur pensabili.

L'età che noi consideriamo e quella che immediatamente la segue (il '400) sono ricchissime di siffatti impulsi vitali, che siamo soliti di simboleggiare coi nomi di umanesimo, di rinascimento, di riforma. Sono nomi di scarsa accentuazione intellettualistica;

e così ancora bisogna intendere la realtà che vi è sottintesa, e che si può compendiare in un atteggiamento nuovo dell'anima, nel sentimento e nell'aspettazione di un rinnovamento profondo dell'umanità. Per cogliere questo sentimento alle sue origini, dobbiamo liberarci da quelle distinzioni troppo convenzionali a cui le storie della cultura ci hanno avvezzati: cioè che l'umanesimo significhi la risurrezione dell'antichità classica, il rinascimento quella delle arti figurative, la riforma quella della vita religiosa. Non si può negare che, col tempo, il movimento iniziale si dirama, all' ingrosso, per quelle tre vie: ma alla fonte l' impulso è unico, e i diversi nomi, nel senso che vi danno gli scritti del tempo, non servono che a caratterizzare aspetti diversi dello stesso fenomeno. Rinascita, come un sorgere a nuova vita, e umanesimo, come reintegrazione dell'umanità nei suoi titoli originali, sono embrionalmente presenti nella embrionale riforma gioachimita; riformatori della lingua e del costume imbarbariti sono gli umanisti; e il rinascimento della pittura e della scultura procede da un nuovo senso dell'uomo e della natura [1]. Ciò che accomuna queste manifestazioni diverse è uno spirito che, col Burdach, potremmo chiamare romantico, e che prende un tono religioso, quando intuisce nel suo movimento interiore un processo simile a quello descritto dalla mistica giovannèa (come una nuova nascita dall'alto), o un tono

---

[1] Questo carattere unitario è stato posto in rilievo, con documentazioni filologiche, dal BURDACH, in *Reformation Renaissance Humanismus*, Berlin, 1926²; v. anche, dello stesso: *Deutsche Renaissance*, Berlin, 1920². Un avviamento a questa veduta v' è già nel bel volume del MONNIER, *Le Quattrocento*, 1901. Più esteriore e particolareggiata è la grande opera del VOIGT, *Il Risorgimento dell'antichità classica*. Trad. Valbusi, Firenze, 1898.

realisticamente umano, quando sente di potere, con le forze che lo agitano, imprimere una nuova forma al mondo. E il religioso e l'umano sono continuamente commutabili, avendo una identica radice.

La domanda: perchè mai l'umanità, o meglio l'occidente, dopo un faticoso, oscuro, sordo lavorio di secoli, ha sentito questa nuova giovinezza, o questo senso di rinascere, è una domanda senza significato. Perchè nella Roma del Trecento, abbandonata dal papa, ridotta a un cumulo di rovine, in preda alla tirannia delle fazioni feudali, è sorto un individuo — Cola di Rienzo — a imprecare contro un mondo « *senescente et canescente* » e a invocare una « *spiritualis ignis accensio* » e una « *spiritualis renovacio* » che già ardeva nel suo petto come un'illuminazione improvvisa nelle tenebre *(in nobis... tamquam illuminacio in obscuro)*? Perchè i Poggio, i Guarino, gli Aurispa e cento altri, come agitati da un interno demone, si son dati a frugare con lena affannata tutti i conventi d'Italia, di Germania, dell'oriente bizantino, nella ricerca di preziosi manoscritti? Lo stesso potremmo chiederci del borghese del Trecento, che, non più pago delle avite sostanze, crea per improvviso bisogno di lucro l'intrapresa commerciale, o del navigante che sorpassa i limiti accettati per secoli, o dell'uomo d'arme che, militando in servizio di altri, concepisce il piano di ritagliarsi uno stato per proprio conto. In tutti questi casi, la richiesta di un perchè è vana, per la pretesa che cela di voler ricondurre la novità del presente alla conoscenza del passato, negando quel che appunto ne fa un'apparizione nuova. Ma, si esplori quanto si vuole la mentalità del Medio Evo, non soltanto non vi si ritroverà la ragione di quegli atteggiamenti, ma vi si scoprirà, in gran parte l'op-

posto: un attaccamento tenace alle consuetudini, un bisogno di dissimulare ogni novità, che pur emerge dalla vita, nelle pieghe di un costume tradizionale, una tendenza a deprimere, negli ordini immutevoli di un' irrigidita gerarchia, le forze degl' individui.

Bisogna dunque accettare il dato, o meglio, l'atto dello spirito come ci si offre, se non si vuol ridurre a una vana frase l'affermazione che lo spirito è un'attività creatrice. E i nostri sforzi debbono piuttosto convergere nell' intendere il valore, il modo e l' indirizzo del nuovo corso storico che si delinea. Quel che innanzi tutto ci colpisce è la forza rapidamente espansiva delle tendenze umanistiche o riformatrici. Non sono impulsi sporadici e isolati, ma sono movimenti che si propagano da un capo all'altro dell' Italia e dell' Europa, con la rapidità di contagi, così nelle lettere, come nelle arti, nei commerci, nella politica, nella vita religiosa. E non giova ricorrere alle leggi intellettualistiche dell' imitazione, le quali presuppongono a loro volta un impulso spontaneo, dall' interno, che spinge ad imitare. Questa spontaneità è appunto la fonte unica di quella molteplicità di manifestazioni; e l'una e l'altra insieme, nel loro mutuo implicarsi, ci danno la chiara e precisa intuizione che ci troviamo in presenza di un'era nuova dello spirito. Accogliamola, come una prova incomparabile della vitalità eccezionale della civiltà europea, che ha avuto una seconda volta la forza di rifarsi dalle origini, mentre rischiava d' irretirsi nel suo complicato e artificioso lavorio medievale.

Abbiamo parlato di un rifarsi dalle origini; e tale è appunto l' indirizzo che prende il nuovo movimento, com' è suggerito dai tre nomi che lo designano. Come una corrente è più pura e limpida alla fonte, così

l'umanità è più schietta e integra alle origini, non ancora contaminate dalla colpa, nè depresse dai gravosi lavori della vita. E gli uomini si danno a risalire la corrente della loro storia, soffermandosi, volta a volta, in quei punti che appaiono più vicini alla meta, ma con l'ansia di proceder oltre. Gli umanisti, in cerca dell'uomo, si arrestano ai classici, come i più vicini (nel loro giudizio) alla natura umana, e alcuni poi li sorpassano per raggiungere l'originario modello; gli artisti, quelli specialmente a cui la sorte non ha concesso siffatta sosta, attingono in modo più diretto alla natura; i riformatori religiosi si appagano solo per qualche tempo della Scrittura e del costume evangelico, ma presto vagheggeranno una religione naturale; i fondatori di stati e i rinnovatori della scienza politica attuano o seguono il gioco delle forze e degl' interessi naturali da cui nascono il dominio e la soggezione. Dovunque noi troviamo, all' incrocio di queste vie, l'uomo come potenza naturale che fa corpo con la rimanente natura, o meglio, che ne raccoglie, in una potente individualità, le energie divergenti e disperse. E siffatta natura, facendosi vivente e animata nell'uomo, diviene una specie di Divinità, o di filiazione primogenita della divinità, da cui prende indirizzo e tono, almeno nelle sue manifestazioni più profonde, la religiosità del Rinascimento.

Tuttavia, al contatto di una prolungata esperienza, questa idealizzazione romantica della natura e dell'uomo non regge; essa è una creatura di sogno, una proiezione immaginaria di un sentimento fervido e ingenuo. E, fin dai primi tentativi per fissarla in una forma concreta, lo spirito che ha creduto di poter ricominciare daccapo la propria vita, è portato insensibilmente, ne abbia o no coscienza,

a ripercorrere il cammino già in altri tempi seguìto o a ritessere la tela disfatta. Sorge così una specie di collaborazione del nuovo e dell'antico, del sentimento romantico e della tradizione storica, che diversifica il lavoro presente da quello delle età e delle civiltà che l'hanno preceduto. Dal bisogno e dagli sforzi di rigenerazione dell'umanità, non risorge l'uomo della preistoria, nè l'antichità classica, nè il cristianesimo evangelico; ma sorge, attraverso tutti questi mediati rinnovamenti, l'età moderna.

Nello studiare i primordi di ciò che, in senso restrittivo e letterario, si suol chiamare umanesimo, noi dobbiamo sforzarci continuamente di ripensare questo «particolare» nell'unità e nell'universalità della sua fonte spirituale. E per cominciare, dobbiamo capovolgere il punto di vista comune, secondo il quale l'umanesimo consisterebbe in una ricerca filologica delle antichità classiche, da cui poi scaturisce una concezione nuova del mondo. È vero invece il contrario: che, se non una concezione, certo un sentimento nuovo del mondo spinge gli umanisti a ricercare le fonti classiche. Dalla mera filologia non sarebbero nate che imitazioni e riecheggiamenti di filosofie antiche, senza alcun accento personale: ve ne sono state, anche di queste, perchè l'umanesimo è spesso degenerato nella mera filologia; ma il suo vero valore storico non è qui, o, per quel tanto che è anche qui, non consiste nelle ripetizioni dei vecchi dommi, ma in qualche inflessione del tutto nuova, come si può osservare in talune imitazioni stoiche o epicuree. D'altra parte, se l'umanesimo, come valore spirituale, si originasse dalla scoperta dei classici, non si comprenderebbe perchè abbia atteso i suoi natali fino agli ultimi decenni del Trecento, o anche fino al Quattrocento, quando

è noto che la conoscenza dei classici comincia largamente a diffondersi già dal secolo XII. Si parla, è vero, fin d'allora, di un pre-rinascimento o di un pre-umanesimo; ma, se la materia è quella, lo spirito è ancora ben diverso. L'antichità non offre, al pensiero medievale, che un materiale più ricco da tessere in una trama già data; essa è ricercata e studiata a titolo d' ingrediente o di ausiliare; ma non mai per sè stessa, per uno scopo di genuina e schietta conoscenza e di immediata comunione di vita. Di qui le molte e spesso involontarie falsificazioni; di qui lo sforzo costante per piegare a sè e per volgere a proprio favore il pensiero degli antichi, senza preoccuparsi d' interpretarlo nella sua integrità. Nello spirito del vero umanesimo, invece, l'antichità è ricercata come incarnazione di un tipo di umanità superiore, perfetta perchè prossima alle prime scaturigini umane. E la filosofia umanistica nasce appunto da questa intuizione (non diciamo ancora filosofia) dell'uomo, cioè dal bisogno di una conoscenza integra e schietta dei testi, che fa ripudiare tutte le contaminazioni e le interpolazioni della scolastica. Deriva anche di qui quella netta divisione che si vien determinando fin dall' inizio, tra lo studio dell'antichità classica e la scienza medievale, e che vien spinta dagli umanisti fino ad una contrapposizione sprezzante e ingiuriosa. Non è una scienza che si opponga a un'altra scienza; giudicato da questo punto di vista, l'atteggiamento umanistico apparirebbe come una vana millanteria: che cosa veramente conosceva il Petrarca di un Platone, di un Aristotele, nell'opporne i nomi ai dottori averroisti ed occamisti? Forse, poco più che i meri nomi. Ma è un sentimento nuovo dell'umanità che prorompe impetuoso contro una scienza invecchiata e isterilita:

così anche i nudi nomi di un Aristotele o di un Platone simboleggiano un tipo di umanità, di cui gli occamisti e gli averroisti non avevano avuto nessun sentore, essi che avean fatto di quei filosofi dei repertori impersonali e fossilizzati di massime e di dommi.

Se il sentimento umanistico precede, nel senso che si è chiarito, la ricerca e lo studio dei testi antichi, la prima figura in cui c' imbattiamo, all' inizio della nostra indagine, non è quella di Petrarca, bensì quella di Dante. Guardiamoci tuttavia dal chiederle più che un presentimento o un atteggiamento nuovo, in contrasto con la filosofia che consapevolmente essa ci offre. La concezione dantesca del mondo è rigidamente medievale: tomistica nella sua struttura fondamentale, culmina nel misticismo francescano, manifestando la sua parentela con la speculazione di Bonaventura. Questo connubio di razionalismo e di misticismo non è un'attenuazione eclettica delle due forme mentali; è anzi il senso più riposto dell'una e dell'altra. Infatti, l' intuizione scolastica del mondo si compendia in un razionalismo che, avendo un'ultima meta trascendente e divina, è costretto infine a colmare con uno slancio mistico l'abisso che separa il razionale dal sopra-razionale. E scolastica è la linea di sviluppo della *Commedia*, coi suoi tre gradi di purificazione morale e insieme di sublimazione speculativa. Non dissimile, sotto questo aspetto, dalle visioni della religiosità popolare e dagli *Itineraria mentis in Deum* della più consapevole riflessione intellettuale, essa ci rappresenta il « mistero » dell'anima nel suo trascendente pellegrinaggio. Anche la concezione politica della *Monarchia*, come si è visto, non supera essenzialmente il Medio Evo. Se,

di fronte alle affermazioni della più rigida teocrazia, essa appare molto più moderata, in quanto fa della chiesa e dell'impero due potenze procedenti in via immediata da Dio, questo temperamento ha un significato più conservatore della opposta dottrina, e rientra nei limiti della distinzione gelasiana dei due poteri.

E tuttavia Dante, medievale e antiquato nella sua cultura e nei suoi ideali politici, già s'erge, come il suo Farinata, « col petto e con la fronte » fuori del Medio Evo. L'opera sua non è una *Somma* o un *Tesoretto,* ricapitolazioni in certo modo passive e impersonali di un contenuto già dato, ma una trasvalutazione di quel contenuto nella forma di un'energica personalità. La celebrazione del mistero dell'anima diviene per lui il mezzo e il veicolo di un'auto-rivelazione. Guardiamo, anche fugacemente, la *Commedia*: se l'itinerario del pellegrinaggio oltramondano appartiene all'ascetismo medievale, tutto il rilievo topografico, per così dire, è schiettamente terreno. Il mondo urge sul sopramondo e dialetticamente lo ravviva; la carne prende consistenza e valore con l'atto stesso che la giudica e la condanna; il peccato si scolpisce nella fisonomia indelebile dei peccatori. Dante e non l'anima è il vero protagonista della *Commedia*; egli moltiplica la sua feconda individualità nei suoi personaggi; e il giudizio che eterna la loro sorte li riabilita, anche quando li prostra. Amore, ammirazione, pietà, tutta una folla di sentimenti umani trasfigurano l'impassibile legge che gradua i delitti e le pene. I diritti dell'ingegno, la forza delle passioni, l'impulso verso la ricerca del nuovo (l'Ulisse!), l'interesse politico e partigiano, la nostalgia della terra lontana e dei suoi affetti tenaci, fanno sentire la loro voce anche innanzi al trono dell'Altissimo.

E se guardiamo, attraverso l' opera, l' autore, quanti presentimenti e annunzi vi troviamo di quegli uomini nuovi, che tra non molto saranno legione! Anche temperato da un senso di ascetico pudore, vive in lui potente il senso della fama, della gloria, necessario complemento del nascente individualismo umanistico. Uno spirito di osservazione, d' indagine precisa, assidua, del mondo circostante, reintegrato nel suo valore e nel suo interesse, traluce già nelle grandi immagini e metafore dantesche, tutte dense di realismo. Anche la sua passione politica, col suo municipalismo scontroso, con la sete di libertà e di giustizia, rompe la ben composta e scolastica armonia delle due potenze medievali. E il bisogno di esprimersi nel volgare, invece di attingere alla lingua comune dei dotti, e l'originalità stessa del sentimento lirico che vi si condensa in una plastica rappresentazione, tutto ciò è nuovo e fonte d' ispirazioni nuove. Centro di questo mondo è la personalità del poeta, come dell'antico era il mistico pellegrinaggio dell'anima: e l'uno e l'altro, coesistendo, s' irradiano e incrociano i loro raggi con un miscuglio bizzarro, che forma l'ancor barbara grandezza del poema [1].

Anche nel Petrarca non troviamo più che un atteggiamento, benchè egli si sia sforzato di elevarsi a una visione filosofica in contrasto con la scuola. Ma è una ben povera filosofia quella ch' è consegnata nei suoi scritti latini, e non si risolleva, nella nostra considerazione, che come una serie di notazioni autobiografiche e di motivi polemici. Il *De sui ipsius*

---

[1] Ho trascritto questa pagina dal mio *Sommario di Storia della filosofia italiana*, Messina, 1924; per l'economia del presente lavoro, non conveniva dir di più, nè più diffusamente,

et multorum ignorantia è, innanzi tutto, un'autobiografia, o meglio uno sfogo sentimentale delle antipatie del Petrarca contro gli averroisti, delle sue passioni letterarie, delle sue tendenze ascetiche [1]. Il Medio Evo non conosce un siffatto tipo di narrazione perchè non attribuisce valore ai casi personali degli individui; e la stessa lettera di Abelardo, che ha qualche simile inflessione romantica, si aggira ancor troppo tra le scuole filosofiche, rivelandoci un ribelle, che però aspira a fondare una nuova scuola. In Petrarca invece non c'è il caposcuola, ma l'individuo isolato, che gode e soffre il proprio isolamento, ed osa opporlo a tutta la scolastica compagnia. Nel *De vita solitaria* egli ci spiega donde trae tale forza. Riprendendo un motivo di Seneca *(otium sine literis mors est et vivi hominis sepultura)*, già ripetuto da Sigieri, Petrarca trova nei libri il mezzo per vincere l'isolamento e per crearsi una nuova patria e un'esistenza felice [2]. E i libri non sono per lui ingredienti di una scienza farraginosa, ma valori per sè, che non gonfiano l'anima, bensì l'attraggono e la dilettano. Se egli ripete il tema cristiano del *sapere ad sobrietatem*, vi dà tuttavia il significato diverso di una moderazione nel piacere, necessaria per non soffocarlo [3]. E noi possiamo immaginare che con questo animo il Petrarca leggesse, nelle solitarie passeggiate sui monti avignonesi, il suo Agostino, non certo il *De Trinitate* o i trattati contro i Donatisti e i Pelagiani, ma le *Confessioni*, drammatico racconto di una crisi spi-

---

[1] Tale carattere ha anche l'*Epistola posteritati de vita sua*.

[2] Petrarca, *De Vita solitaria*, I, sez. 4, c. 1: Adhibe literas, patria est, delectatio.

[3] Ibid., c. 2,

rituale. E il suo sentimento doveva ben soverchiare l'entità delle cose lette, se egli poteva raffigurare Cicerone a un apostolo, e — ponendosi la domanda, se fosse da porre tra i cattolici — rispondere: vorrei poterlo *(vellem posse. Et o utinam liceret!)* [1]. Pure, il ravvicinamento ha un motivo tutt'altro che retorico: Cicerone incarna, agli occhi del Petrarca, un tipo di umanità perfetta [2]; come tale, non può discordare dalla perfezione evangelica.

Noi ritroviamo così, riunite ancora alla fonte, ma già presaghe delle future divergenze, le due aspirazioni fondamentali dell' Umanesimo e della Riforma, verso un ideale di perfezione classica e di purezza cristiana. L'una suggerisce pensieri mondani di godimento e di gloria, ai quali il temperamento del Petrarca è fin troppo sensibile. Con un'aria di fastidio, non esente da un certo vanitoso compiacimento, egli ci parla della fama, faticosa e difficile impresa, che costringe tutti a star vigili e armati, con la penna sempre pronta tra le mani, con l'animo intento e le orecchie tese [3]. Egli l' ha ricercata nei modelli dell'antichità classica, di cui si è fatto infaticabile esploratore, si è sforzato di procacciarla coi suoi stessi libri; ma a volte n' è stanco ed invoca biblicamente: *recendat veteres de ore meo.* Qui non si può parlare di una consapevole crisi dell' ideale classico nel suo spirito: in un medesimo scritto noi vediamo Cicerone esaltato al di sopra di tutti gli scrittori di ogni gente, paragonato a un apostolo, e poi abbassato di fronte a un qualunque *pusillus*

---

[1] Petrarca, *De sui ipsius et multorum ignorantia*, ed. Cappelli, 1906, pp. 50-52.

[2] Ibid.: Ciceronem fateor me mirari inter, imo ante omnes qui scripserunt unquam, qualibet in gente.

[3] Ibid.

che creda umilmente in Dio. Pure, si nota una sovrapposizione dell'ideale cristiano all'ideale classico che, un tempo prevalente, non regge a una misura comparativa di valori.

Questo ci dimostra che già nel Petrarca la classicità non è un tipo assoluto di perfezione, ma è subordinata a un' idealità umana più alta. E la conoscenza sempre più precisa e particolare del mondo antico, rivelando deficienze, dubbi, perplessità, debolezze meramente umane negl' idoleggiati autori, non può suscitare che atteggiamenti critici, preziosi per il sorgere di una riflessione storica, ma distruttivi di ogni credenza in una perfetta incarnazione classica della natura umana. Invece la purezza evangelica resiste a qualunque critica, perchè consta non di un sapere avventizio [1], che comporta il più e il meno, il meglio e il peggio, ma di valori originari, nativi, impressi da Dio nel cuore dell'uomo con l'atto stesso della creazione. Aristotele ha conosciuto moltissime cose, ma altre ne ha ignorate, e in altre ancora ha errato, come nell'etica, dove una vecchierella pia, un pastore fedele o un contadino dimostrano un più retto giudizio, e, se non una eguale sottigliezza intellettuale, almeno un tatto più felice [2].

Così in opposizione alla figura del letterato, e per eccellenza, dell' oratore, sorge, nell' idealizzazione del Petrarca, quella dell' *idiota,* dell'uomo ingenuo e primitivo, che non ha se non quello che Dio gli ha dato e lo custodisce nella verginità del suo cuore. I due dialoghi *De vera sapientia* hanno per interlocutori questi due personaggi, il primo,

---

[1] Literae sunt adventitia ornamenta (*De sui ipsius,* ecc.).
[2] Ibid.

che si professa presuntuosamente dotto e saggio, l'altro che lo rimbecca e lo convince d'ignoranza. Il risultato dei due dialoghi è una conferma della verità evangelica che la sapienza è stoltezza presso Dio e la stoltezza sapienza. Poichè la parola sapienza vien da *sapere* (aver sapore), dev'essere giudicato sapiente solo colui, a cui le cose sanno come sono *(cui res sapiunt prout sunt)*, e che perciò sa di distinguere il caduco dall'eterno. In ultima istanza, conclude l'idiota, «la sapienza non consiste nell'arte oratoria o nei grossi volumi, ma nel separarsi da questi interessi sensibili e nel volgersi alla forma semplicissima e infinita, accogliendola in un tempio purgato da ogni vizio» [1]. È un motivo ascetico, che diviene assillante nei tre dialoghi *De contemptu mundi*. Il platonismo del Petrarca consiste, in fondo, in questa accentuazione del distacco tra lo spirituale e il corporeo, ma decisamente antiplatonica è la prosopopea dell'*idiota*, che, se formalmente vien riallacciata dal Petrarca al *nosce te ipsum* e alla ignoranza socratica [2], sostanzialmente deriva dalla idealità romantica di una natura primitiva, semplice e incorrotta [3]. La sapienza dell'ignorante non è quella che nasce da una riflessione critica sopra sè stesso; — e gli esempi della vecchierella, del pastore, del *pusillus*, ne sono la chiara conferma; ma è una specie di sapere nativo, di tatto o di sapore, che

---

[1] *De vera sapientia*, Dial. II, fine.

[2] Ex sui cognitione oritur humilitas et timor dei, ex sui ignorantia oritur superbia (*De vera sapientia*, cit.).

[3] Il Gentile ha frainteso il concetto petrarchesco dell'ignoranza, avvicinandolo a quello della dotta ignoranza del Cusano, che esprime un'esasperazione mistica del razionalismo. Invece, si può ravvicinare all'*idiota* degli omonimi dialoghi del Cusano (Gentile, *La filosofia italiana*, ed. Vallardi, p. 175).

ci viene immediatamente da Dio *(Denique haec vera sapientia est, qua sapit Deus)* [1].

Se noi volessimo giudicare l'opera del Petrarca dall'abbondanza e dall' insistenza dei motivi ascetici e rigoristici delle ultime sue opere, dovremmo dire che l' ideale classico finisce col tramontare del tutto nel suo spirito. Ma un modo di vedere più equilibrato c' induce a scemare l' importanza di quel rigorismo etico-religioso, a cui non è estranea una certa morbosità ipocondrica del vecchio Petrarca; o almeno, a contemperarla con quella della sua precedente operosità, tutta rivolta al rinnovamento degli studi classici. E tale noi pensiamo che sia stata la valutazione dei contemporanei e dei posteri, ai quali il gusto delle opere morali (molto lette, fino al '500) non ha impedito di considerare il Petrarca come un incitatore e un maestro della ricerca umanistica e del culto della classicità. Da lui al Boccaccio, via via fino alla generazione del Bruni, del Niccoli, del Traversari, del Bracciolini, del Valla, del Guarino, del Filelfo, l' impulso letterario rapidamente e largamente si propaga, rivelando quei caratteri che nell'opera dell' iniziatore erano presenti solo in germe. Il sentimento del valore e della dignità dell'uomo è sempre l'anima di questo corso storico, e si manifesta, ora nella forma di un' ingenua e passiva adorazione della classicità, ora nella forma più consapevole di una riflessione critica sugli

---

[1] Per completare la rassegna degli scritti « filosofici » del Petrarca, basti qui accennare ai due dialoghi *De remediis utriusque fortunae*, che hanno per interlocutori tre figure convenzionali, *gaudium*, *spes*, *ratio*, ciascuna delle quali ha la propria parte prestabilita; e dove *gaudium* tende a risolvere con avventatezza e, come si dice, a cuor leggero, i problemi della vita morale, *ratio* lo richiama a un sentimento più profondo e austero.

autori antichi, giudicati come incarnazioni più o meno imperfette dell' ideale umano; ora infine nella forma propriamente speculativa di una filosofia dell'uomo. Dall'una all'altra di quelle manifestazioni v'è continuo progresso, cioè passaggio da un' intuizione semplice e indifferenziata a una visione organica e razionale della vita. Ma il progresso non si effettua su di un percorso rettilineo nè per falangi compatte; molti invece deviano, altri s' attardano, disperdendo l' originario impulso e l' ansietà della meta. Per costoro, l'umanesimo finisce col diventare un mediocre mestiere letterario, una monotona esercitazione di carattere oratorio e libresco, senza nessun fecondo contatto con la vita che si rinnova. Si scolpisce così a poco a poco la parassitaria figura del letterato, arida e vuota, indifferente alle cose, ma ben decorata d' immagini e di parole, trincerata nel suo castelletto ben riparato dai venti e dalle intemperie, ignara che la verità, la vita, la storia, battono l'aperta campagna. Verso la fine del '400, mentre il Rinascimento è ancora in fiore, il nome dell'umanista non è più in onore e la persona dell'umanista non è più ricercata e contesa nelle corti e nei ritrovi mondani. Ma il letterato sopravvive tuttavia a questa decadenza, o meglio, si compone una modesta vita di signore decaduto, non priva di sacrifizi e di oscuri eroismi, non del tutto spoglia dell'antico decoro. Così, attraverso i secoli, essa giunge fino a noi, segregata in un sopramondo di carta.

7. I PRODROMI DELLA RIFORMA. — Abbiamo visto formarsi nello spirito del Petrarca, accanto e al di sopra dell' ideale classico, un ideale di purezza evangelica che, almeno tendenzialmente, è in contrasto

con le forme storiche e mondanizzate del cristianesimo dei suoi tempi. Che cosa è, in fondo, quel suo ritrarsi a vita solitaria, monastica, quel vagheggiare la semplicità di cuore del *pusillus* e dell' *idiota*, se non un bisogno di fuggire ogni contaminazione meramente umana del sentimento religioso? In altri temperamenti più energici, il distacco si fa più reciso e porta a un esplicito ripudio dell'organizzazione ecclesiastica medievale, nel modo stesso che l' ideale umanistico spinge i letterati a sconfessare e a disprezzare la scolastica. L'origine della Riforma è in questo atteggiamento, e nello sforzo che lo anima, per formare di nuovo la propria vita secondo il vagheggiato modello.

Pure, c' è una differenza notevole tra la Riforma così intesa e quella che ci offre la storia. Noi non possiamo immaginare un Petrarca iniziatore di un movimento per la rigenerazione evangelica dell'umanità; possiamo, sì, pensarlo come riformatore della propria vita e argomentare che l'esempio suo, o di altri simili a lui, abbia avuto una forza di propagazione, tale da moltiplicare i centri di energie autoriformatrici. Ma in ogni modo, si tratta di attività individuali, private, ciascuna delle quali si compie e si esaurisce in sè stessa. Ciò che manca loro per costituire una riforma religiosa, nel significato storico della parola, è un necessario legame, una sfera, per così dire, pubblica di operosità, capace di creare un'opposizione efficace contro un istituto o un'organizzazione come la chiesa cattolica. Per servirci di una distinzione familiare, possiamo dire che nel primo caso si tratta di una riforma prevalentemente intellettuale, che ha conseguenze pratiche limitate alla sfera dell' individuo, ma rifugge da ogni attività propagandistica, perchè l'universalità dei valori

dell' intelletto non esige, per affermarsi, un attuale ed esplicito consenso di altri uomini; nel secondo caso invece si tratta di una riforma prevalentemente pratica, che ha il suo motivo intellettuale nell' interno di una coscienza che ha misurato il distacco tra i propri ideali e la realtà storica, ma di qui poi si volge all'esterno, per diffondere la buona novella della rigenerazione e schiacciare tutto ciò che vi contrasta. A quest'ultima sono pertanto appropriati dei mezzi di diffusione (prediche, attività missionaria, esempi pratici, ecc.) che sono estranei all'altra; essa inoltre è costretta, per adeguarsi allo spirito delle moltitudini, a circoscrivere entro stretti confini i propri elementi intellettuali e ad irrigidirli in poche e fisse formule, sulle quali possa far presa un'azione comune, senza correre il rischio di deviare o di diramarsi; essa infine tende, nello sciogliere gli antichi legami e nel crearne dei nuovi, a interferire con tutti gli altri legami, sociali, economici, politici, in cui s' intrica la vita storica di un'età. Una riforma religiosa porta necessariamente con sè un complesso di riforme, per la stretta solidarietà dei vari aspetti dell'attività pratica. Sono qui altrettanti elementi atti ad accentuare il distacco tra una riforma prevalentemente intellettuale, o diciamo pure, umanistica e una riforma religiosa. Il pensatore, in contrasto col missionario, è portato ad ampliare la sfera dei propri interessi mentali, a mediare sempre più profondamente il proprio sapere con la riflessione critica; sì che l'angusto mondo intellettuale del riformatore finisce con l'apparirgli come un' insopportabile prigione o come un giocattolo infantile. Potrà mai egli credere, dommaticamente, ciecamente, a ciò che non regge, nella sua mente, al primo urto della critica? D'altra parte, egli è condotto, dalla na-

tura stessa del lavoro intellettuale, che esige astrazione, tranquillità, tregua al tumulto della vita, a venire a compromessi col mondo che lo circonda, ad accettare, almeno in via provvisoria, l'ordine esistente; quindi ad inveire contro l'opera del riformatore, apportatrice di tumulti e di sovvertimenti. C' è qualcosa di grandioso, nell' impassibile ascetismo dei pionieri della cultura moderna, di un Montaigne o di un Descartes, per citare i primi esempi che vengono alla memoria, che vivono a parte, e quasi al riparo, dalla restante umanità, armati di un implacabile egoismo, che è riscattato solo dal fine universale a cui tendono. Eppure, non v' è nulla in essi di attrattivo per il cuore degli uomini; e la posterità li ripaga con un freddo rispetto, e si arricchisce dei loro beni senza debito di gratitudine. All' incontro, la Riforma, intellettualmente tanto più arretrata e primitiva, parla al cuore degli uomini con la voce dei suoi martiri. C' è nei valori pratici qualcosa che sommuove più dal fondo la vita umana, che impegna in pieno, e tutte insieme, le forze della personalità, che di una folla anonima ed oscura fa dei confessori intrepidi della propria fede, fino al supplizio.

Rinascimento e Riforma, nati dallo stesso impulso di rigenerazione umana, seguono, così, vie divergenti e spesso opposte. Noi seguiremo l'uno e l'altra nel loro cammino, e misureremo volta a volta la loro distanza; infine troveremo che, per vie molto mediate, essi s' incontreranno di nuovo. E di questo risultato ci dà fin d'ora affidamento la considerazione che il pensiero e la volontà, egualmente rivolti al miglioramento umano, possono bensì divergere, ciascuno seguendo la legge dell'operosità sua, ma non discordare nel risultato.

Per le cose dette, un vero cominciamento della Riforma non si dà, se non quando un' idea di rigenerazione umana, germogliata nella mente di un solitario, attrae a sè forze e mezzi di pratica realizzazione. Un embrione di riforma vive pertanto già nella creazione degli ordini monastici del Duecento, in particolar modo dei francescani e dei gioachimiti. Ma l' ordinamento monastico, incanalando queste forze riformatrici negl' istituti tradizionali, le converte in energie individualistiche, in monadi che si esauriscono ciascuna in sè, nello sforzo isolato per il proprio perfezionamento.

Più integro nei suoi elementi embrionali è il movimento riformatore suscitato in Inghilterra, nel terz' ultimo decennio del Trecento, dall' attività di Giovanni Wiclif. Questi è innanzi tutto una figura di laico, di dottore, in cui però prevale a poco a poco, anche sotto la spinta di contrasti ecclesiastici, il bisogno missionario, evangelico, che, dalla cerchia dei dotti, lo porta tra le folle ignare, ma assetate della buona notizia. Si è cercato di scagionare Wiclif dall'accusa (se tale può chiamarsi) di aver suscitato la rivolta dei contadini del 1381. Allo stesso titolo, anzi con maggior ragione [1], si può mostrare che Lutero è stato estraneo, anzi ostile, all'analoga sollevazione dei contadini tedeschi. Ma che conta? Nei grandi sommovimenti sociali, non esistono cause parziali e indipendenti e tutto agisce e reagisce su tutto.

Nell'opera di Wiclif, come dottore, noi troviamo

---

[1] Wiclif ha infatti esplicitamente professato il comunismo dei beni (*De civili dominio*, ed. Lane, 1885, I, c. 14, p. 96: omnia bona Dei debent esse communia. E all'obiezione che: perirent policie cum nullus curat de rebus communibus, risponde che, al contrario: universaliora magis proficiunt, quia instar magis causant et sunt ad plures maxime requisita. Ibid., p. 97 sg.).

i segni di una mentalità rigidamente medievale, dommatica, che contrasta con le tendenze della sua età. Alcunchè di simile osserveremo anche nei successivi riformatori, e vi leggeremo il segreto della loro intransigenza e della forza comunicativa delle loro convinzioni. Venuto dopo Occam, Wiclif non ne ha subìto alcun influsso, nella sfera puramente intellettuale: la sua *Summa in Theologia* ripristina il realismo, anzi, secondo un interprete, l'iper-realismo della scolastica. Anche il *De compositione hominis* che appartiene al periodo pre-riformatore della sua vita, si muove tra i concetti dell'agostinismo medievale. Al di sopra del corpo e dell'anima, vien posto lo spirito; ma la spiegazione dell'unità del composto non è attinta alla solita analogia trinitaria, ma a quella dell' incarnazione del Verbo. « Come il Verbo, assumendo l'umanità divien forma creata, pur restando assolutamente e necessariamente divinità, così lo stesso spirito o la persona dell'uomo, diviene, per identità ipostatica, anima, qualcosa cioè di formalmente corruttibile, pur restando in perpetuo mente o spirito, cioè immortale »[1]. La distinzione, dunque, dello spirito e dell'anima non è tanto di due sostanze, quanto dello stesso principio, fuori e dentro la congiunzione. Questo implica che con la morte finisca l'anima e non lo spirito; come nella morte di Gesù Cristo venne a cessare il Dio-uomo, ma non il Dio. È una dottrina originale, che non ha precedenti nelle fonti scolastiche.

Fortemente orientati verso i problemi pratici sono i tre libri *De civili dominio*[2], dove si sente

---

[1] Wiclif, *De compositione hominis*, ed. Beer, London, 1884, c. VII, p. 115.

[2] Essi occupano il 3° e 5° posto nella serie dei 12 libri che formano la *Summa in Theologia*. Sono stati ripubblicati a parte dal Lane, London, 1885, e da questa edizione son tratte le nostre citazioni.

l'influsso della politica di Occam, ma, insieme, una maggiore stringatezza e rapidità di argomentazioni. Vi si distingue un diritto (e quindi un dominio) divino e un diritto positivo. Il primo è stato istituito da Dio, per mezzo di Cristo, e spiegato dalla legge evangelica. Da esso deriva il diritto naturale, fondato sulla giustizia, e anteposto al civile, che è stato creato dagli uomini *(humanitus adinventum)* in occasione del peccato, per giustificare coattivamente lo stato, nella sfera dei beni del corpo e della fortuna [1]. Ma il potere del re non si limita al diritto civile; come ministro di Dio, egli governa gli uomini del suo regno secondo il diritto divino [2]; e di qui deriva la sua giurisdizione sulla chiesa visibile. Questo motivo, vago e ondeggiante in Occam, si precisa con Wiclif, e rivela una chiara tendenza verso la formazione di una chiesa nazionale, sottratta all'ingerenza del papa e posta sotto il controllo del re. L'elemento della giustizia, nel dominio, ha un grande rilievo; senza di essa, si vive nel peccato; e il peccatore possiede ingiustamente tutto quel che ha. « Se Pietro è ingiusto, qualunque cosa faccia, sia che dorma, che mangi, che compia opere buone, egli è in continuo peccato mortale », e il suo dominio è una tirannide; mentre al contrario, qualunque giusto domina su tutto il mondo sensibile [3]. Qui incontriamo per la prima volta il tipo dell'umanità perfetta secondo la Riforma, che corrisponde, con le debite differenze già accennate, all'uomo ideale del Rinascimento. Il giusto è il nuovo signore del mondo, perchè incarna in sè la giustizia divina. Per Wiclif, egli è ancora una personalità quasi naturale;

[1] *De civili dominio*, c. XVIII, p. 125.
[2] Ibid., c. XXVI, p. 188.
[3] Ibid., I, p. 5; VII, 47.

per la più matura Riforma, egli sarà il figlio della grazia, il peccatore giustificato.

Il *Tractatus de Ecclesia*, scritto tra il 1377 e il 1378, si connette strettamente all'opera sul dominio civile. Se nella sua esistenza temporale la chiesa si svolge nell'ambito del regno, nella sua essenza ideale essa è la somma di coloro che sono destinati dall'eternità alla salvazione e consta pertanto di tre parti: la chiesa trionfante, benedetta in cielo, la dormiente che si purifica nel purgatorio, e la militante, che lotta nel mondo [1]. Nessun papa può affermare di esser capo della chiesa, perchè egli non può neppur sapere se è un predestinato. Bisogna dunque distinguere: *aliud est esse de ecclesia, et aliud esse in ecclesia* [2]; si può essere nella chiesa e, nel tempo stesso, fuori della chiesa. La nota discriminante è una designazione imperscrutabile, la predestinazione, che fa giusti alcuni uomini a differenza di altri, e coi soli giusti compone la chiesa di Dio. Così spiritualmente intesa la comunione ecclesiastica (chiamata anche da Wiclif col nome di *corpus Christi mysticum*), le viene attribuita a titolo di sommo privilegio l'esonero da ogni possesso civile di cose temporali, per cui può liberamente correre dietro a Cristo, in evangelica povertà. E se gli uomini non intendono siffatto privilegio, tocca ai principi temporali di ricondurveli. Essi sono pertanto i veri zelatori del privilegio e della perfezione della chiesa [3].

Questi concetti si ritrovano già in gran parte negli scritti dei curialisti, e particolarmente di Occam. Ma ciò che forma la novità di Wiclif e fa datare da lui

---

[1] Wiclif, *Tractatus de Ecclesia*, ed. Loserth, London, 1886, c. I.

[2] Ibid., IV, p. 89.

[3] Ibid., VIII, pp. 176, 188.

l'inizio della Riforma, è l'aver trasferito le comuni idee di rigenerazione religiosa e i motivi anticuriali dalla cerchia dei dotti e delle cancellerie, direttamente in mezzo al popolo, con l'opera della predicazione, dettata da uno spirito missionario. A questo ulteriore indirizzo dell'attività di Wiclif appartengono il popolare *Trialogus,* i sermoni e gli scritti polemici. Quivi l'antitesi con Roma non è più contenuta nei limiti di una trattazione dottrinale, ma diviene più aggressiva e insistente; attacca vizi ed abusi che il comune ascoltatore è in grado di constatare, come la degradazione degli ordini monastici e il mercato delle indulgenze; afferma la necessità di predicare il vangelo nella lingua volgare, perchè facilmente il popolo possa intendere il distacco della vita cristiana dalle norme che vogliono imporre i discepoli dell'Anticristo [1]. È caratteristica poi l'insistenza con cui Wiclif investe la setta dei monaci, e in particolare quella dei frati mendicanti, segnalando già la netta differenza tra la riforma laica e popolare e l'ascetismo monastico. Ma non è il caso qui di approfondire questi motivi, che hanno il valore di mere anticipazioni; in seguito, avremo agio di esaminarli più ampiamente.

La riforma wiclevita abortisce in Inghilterra, perchè sopraffatta dalle preoccupazioni sociali e politiche suscitate dalla rivolta dei contadini; ma risorge alcuni decenni più tardi in Boemia, nella forma stessa della predicazione di Wiclif, a causa di

---

[1] Veramente, questa idea è espressa da Wiclif in forma negativa e polemica. Dicono che non bisogna insegnare il cristianesimo in lingua volgare. Perchè? Perchè troppo facilmente il popolo potrebbe intendere il distacco ecc. *De nova praevaricantia,* ecc. in *Polemical Works,* ed. Buddensieg, London, 1883, p. 126.

contingenti rapporti dinastici tra i due regni. Giovanni Hus e Girolamo da Praga, che se ne fanno promotori, sono stati dei lettori assidui e devoti degli scritti del dottore inglese [1]. Lo spunto dottrinale della loro operosità è perciò molto più limitato e pedissequo di quello del predecessore, come potrebb'essere facilmente confermato dall'esame parallelo del *Tractatus de Ecclesia* di Hus, col libro omonimo di Wiclif [2]. Ma in compenso, è anche più accentuata la tendenza verso l'attività propagandistica e missionaria, che trova condizioni più propizie nel fermento popolare della Boemia. E, ciò che decide delle sorti future della loro riforma, anche se temporaneamente eclissate, essi suggellano la loro opera col martirio, nei due roghi di Costanza.

I documenti spirituali di questa nuova fase della Riforma non li ricercheremo nei poveri scritti dottrinali e polemici di Hus, ma nell'anonimo racconto storico del suo martirio. E ci si fa incontro un oscuro D. Johannes Clumensis, che merita di essere dissepolto dall'oblio, più di molti dottori di quel tempo. Trascriviamo il latino del cronista, che non osiamo contaminare con una traduzione: *Postquam Husius ex carcere coram legatis adductus fuisset, mox D. Johannes Clumensis ad eum verba fecit in hunc modum. « Optime Magister, nos homines illiterati et amusi, tibi in hac re consulere haud possumus, proinde ipse videris, an criminum quorum Concilium te accusat, tibi ipsi sis conscius. Quod, si reus es, ne pudeat te*

[1] In uno scritto *Contra anglicum* Jo. Stokes, *Wicleffi calumniatorem* ecc., Hus dice: Ego et membra nostrae Universitatis (Praga) habemus et legimus illos libros ab annis viginti et pluribus (v. Hus, *Historia et Monumenta*, Norib., 1558, p. 108).

[2] Questo esame è stato già fatto dal Loserth nell' introduzione ai *Sermones* di Wiclif, ed. London, 1887, alla quale rimando il lettore.

sententiae meliori cedere atque tuam retractare. Sin autem conscientia tuae innocentiae testis es (sc. *est*), *cave quicquam committas contra eam, neve in conspectu Dei mentiaris, neque patiare tibi prius veritatem divinam, nisi cum anima simul eripi* » [1]. Quali uomini! vien fatto di esclamare. Appare qui una *conscientia* che nessun filosofo avrebbe mai saputo comprendere nel suo pensiero, se prima il confessore, il martire, non l'avesse realizzata.

Un anno più tardi di Giovanni Hus, nella stessa Costanza e per opera dello stesso Concilio, dopo indicibili patimenti e dopo qualche istante di smarrimento umano, veniva bruciato Girolamo da Praga. Tra le fiamme egli ancora cantava, finchè il vento, soffiandogli contro il denso fumo della legna, gli ebbe soffocato la voce nella gola. Era presente al rogo un umanista, il giovane Poggio Bracciolini, già infaticabile ricercatore di manoscritti, già celebrato scrittore di lettere eleganti ed argute, che circolavano largamente nella cerchia dei letterati fiorentini. In una di queste lettere, egli raccontava più tardi a Leonardo Aretino il supplizio di Girolamo. Come osserva giustamente un biografo [2], la lettera ha un tono di elevatezza che contrasta con la scherzosità frivola delle altre. Ma come vi si sente il letterato! « *Fateor*, egli dice, *me neminem vidisse unquam, qui in dicenda causa, praesertim, capitali, magis accederet ad facundiam priscorum, quos tantopere admiramur*. E compatisce Girolamo senza intenderne l'animo:... *dolendum... tam nobile ingenium, tamque excellens, ad illa haeresis divertisse studia, si tamen*

---

[1] *Narratio historica de Jo. Hus* (nel vol. II di *Hist. et Monum.* cit.).

[2] E. Walser, *Poggius Florentinus Leben und Werke*, Teubner, 1914, p. 65.

vera sunt quae illi obijciunt ». E conclude, con lo scetticismo e l'aridità del letterato: « *Longam cantilenam narravi, otii causa, nihil enim agens, aliquid agere volui et res tibi narrare parum dissimiles historiis priscorum* ». In questo episodio a me pare di veder simboleggiato tutto il contrasto dell'Umanesimo e della Riforma. E di fronte al rogo di Girolamo, la lettera di Poggio mi evoca alla mente il motto volutamente grottesco ma inconsapevolmente ironico di Rabelais: che le opinioni letterarie si difendono « fino al fuoco escluso ».

I

L' INTUIZIONE UMANISTICA
E LA TRADIZIONE NEOPLATONICA

1. Cusano. — Il Quattrocento è un secolo ricco di temperamenti filosofici, ma scarso di personalità filosofiche compiute e ben definite. Tra le nuove intuizioni germinanti dall' Umanesimo e le tenaci tradizioni medievali, tra le mobili e molteplici attività dei laici e le non dimesse abitudini della scuola, la riflessione mentale si muove incerta e a tentoni, come per cercare un punto di appoggio o un centro unico di visione. Ma il materiale che le si offre è disparato e policentrico, sì che, a seconda che prevalga l' interesse per le nuove cose o lo spirito di sistema, essa si disperde in una rapsodia d' intuizioni o affonda nel solco già tracciato dalla speculazione precedente. Questo dualismo, comune a tutte le filosofie del secolo, ha la personificazione più potente nel Cusano, che ha sentito con eguale intensità le due contrastanti esigenze e s' è sforzato invano di comporle in unità.

Nicola Krebs, nato nel 1401 a Cues sulla Mosella, (donde il nome di Cusano), ha partecipato nella sua giovinezza alla vita universitaria italiana, studiando a Padova sotto la guida del cardinale Cesarini,

uomo di larghi interessi umanistici, la cui amicizia ha più tardi deciso dell'avviamento della sua vita. Perchè, apertosi nel 1432 il concilio di Basilea, il Cesarini che lo presiedeva, volle avere a fianco a sè l'antico scolaro, il quale nel frattempo si era addottorato nel diritto canonico e nella teologia. Documento dell'attiva partecipazione del Cusano ai lavori conciliari, è l'opera da lui scritta tra il 1433 e il '34 *Sulla concordanza cattolica* (di cui abbiamo già fatto cenno), dove la tesi della superiorità del concilio di fronte al papa e quella del regime rappresentativo e popolare della chiesa, già preparate dal pensiero politico-religioso del Trecento, sono esposte con grande chiarezza e larghezza di comprensione. Ma, scoppiato il conflitto tra il concilio e il papa Eugenio IV, il Cusano seguì, non senza taccia d'inconseguenza, il partito papale, e per tutto il resto della sua vita (m. 1464) come legato, cardinale (1448) e vescovo di Bressanone (1450), fu costante fautore del restaurato potere monarchico dei papi.

Tra le molteplici cure della sua attività pubblica, egli ebbe agio di dedicarsi ad una non meno varia operosità scientifica. L'ambiente dello studio padovano dovè in lui suscitare o risvegliare l'interesse per le ricerche naturalistiche e matematiche: a quel tempo di noviziato scientifico infatti risale l'amicizia ch'egli contrasse con Paolo Toscanelli, allora suo condiscepolo, e più tardi medico e astronomo insigne. E di vedute scientifiche originali, dalla riforma del calendario, all'intuizione del movimento della terra, alla scoperta delle quantità infinitesimali nella geometria, ai presentimenti della legge d'inerzia e di quelli sul comportamento dei gravi, sono cosparse tutte le sue opere. Ma, insieme col gusto

delle ricerche particolari e sperimentali, si osserva in lui la tendenza opposta, alla speculazione astratta, metafisica e teologica, portata spesso a un grado di rarefazione mentale e di astrusità, che supera anche la scolastica. È questa che dà l' indirizzo e il tono alla maggior parte dei suoi libri, tra i quali giova qui ricordare il *De docta ignorantia* e il *De coniecturis*, che costituiscono la prima e più sistematica redazione del suo pensiero (1440); l' *Idiota*, scritto un decennio più tardi, formante una serie tripartita di dialoghi *(De sapientia, de mente, de staticis experimentis)*; e poi *De beryllo, de possest, de apice theoriae* ed altri minori, scritti negli ultimi anni della sua vita.

Sarebbe vano ricercare in queste opere unità d' ispirazione o svolgimento di un piano metodico. Ciò che di solito vien dato, nelle ricostruzioni sistematiche degli storici moderni, sotto il nome di filosofia del Cusano, non è che lo schema neoplatonico nel quale si muove il suo pensiero. Di qui, lo scarso interesse di quelle ricostruzioni; mentre, le vedute di scorcio e le intuizioni isolate ci danno tutt'altra idea della forza e dell'originalità della sua mente. Ma bisogna saper contemperare insieme lo schema e il mobile contenuto che lo anima, se si vuole intendere la personalità storica del Cusano [1].

Un nucleo sistematico ci si offre nei primi due scritti, che sono anche i più aderenti alle fonti neoplatoniche. L' idea della dotta ignoranza, che dà il nome a quello che (forse a torto) si considera come

[1] Nel libro del ROTTA, *La filosofia di N. C.*, lo schema è così svuotato di contenuto, che niente più giustifica un interessamento moderno per quella filosofia; negli scritti invece del Duhem, del Meyerson, e, recentemente, del Cassirer, dove si pone in luce la figura del precursore di intuizioni scientifiche e filosofiche, la modernità del Cusano è fin troppo accentuata.

il capolavoro del Cusano, è attinta da pseudo-Dionigi l'Areopagita, e quindi, per via mediata, da Plotino e da Proclo. Poichè Dio è al disopra della mente umana, lo si può conoscere piuttosto per mezzo di negazioni di tutto ciò che noi siamo e sappiamo, che non per affermazioni o determinazioni positive. « Se lo chiami verità, richiami l'idea opposta della falsità, se lo chiami virtù, quella del vizio; se lo chiami sostanza, quella dell'accidente, e così via » [1]. Ogni idea si definisce mediante l'esclusione dell'idea opposta; nessuna pertanto può adeguarsi a Dio, che nulla esclude da sè, ma tutto include, in quanto è la fonte d'ogni cosa. E l'ignoranza, nel senso di un'impossibilità di determinare e limitare l'essenza divina, è dotta, perchè non è una scettica rinunzia a volgere l'acume della mente a quel trascendente oggetto; anzi, è un'esplorazione metodica e dottrinale di tutto ciò che appartiene alla sfera del pensiero, per conquistare, mediante progressive negazioni dei suoi limiti, un'idea almeno approssimativa della divinità.

Come quella di Dionigi, la teologia di Cusano non è negativa che all'apparenza: ogni negazione non è che una determinazione, e la stessa negazione dei limiti del pensiero non è in fondo che l'affermazione di un pensiero superiore, esente da quei limiti. Così, mentre il pensiero è affetto da dualità, perchè si sdoppia in un soggetto e in un oggetto, Dio, essendo immune da questa imperfezione, è intuìto come assoluta unità, non solo precedente ogni distinzione, ma contenente in sè la ragione del successivo distinguersi, come nell'unità matematica è la ragione della serie numerica o nel punto quella

---

[1] CUSANO, *De docta ignorantia*, I, 24.

di ogni figura geometrica. Inoltre, nel pensiero umano i contradittorii si escludono e nella realtà naturale i contrari (cioè le differenze opposte di un medesimo genere: caldo e freddo, luce e tenebre, alto e basso, ecc.) sono incompatibili tra loro: non così in Dio, che dobbiamo pensare come l'unità in cui si neutralizzano tutte le differenze e le contradizioni. Dio non è più giorno che notte, più alto che basso, più finito che infinito, ma è l' identica radice da cui rampolla ogni opposizione; altrimenti qualcosa sarebbe fuori di lui ed avrebbe una ragion d'essere indipendente. Non bisogna tuttavia immaginare che i contradittorii e i contrari esistano in Dio come tali, cioè come il pensiero li rappresenta; in lui essi sono pacificati e uniti, perchè egli è la ragione unitaria del loro essere e del loro contrasto.

All' idea dell'unità dei contrari il Cusano s' è mantenuto fedele in tutti i suoi scritti, pur variandone volta a volta il senso e la portata. Se nella *Dotta ignoranza* essa è una prerogativa di Dio, nel *De coniecturis* vale anche per il pensiero umano, secondo una gradazione neoplatonica delle facoltà mentali. E cioè, mentre in Dio tutte le cose, universalmente, coincidono, nell' intelletto si conciliano i contraditorii, nella ragione soltanto gli opposti [1], nella sensibilità anche questi ultimi si escludono. Gli scritti posteriori, dove l' intuizione teologica, predominante nella *Dotta ignoranza,* passa un po' nello sfondo, insistono sull' unità dei contrari, distinguendola da quella dei contradittorii. Così, nel *De Beryllo* [2] leggiamo una critica ad Aristotele, che sarà riprodotta quasi testualmente da Bruno: bene egli ha inteso, riconosce

---

[1] *De coniecturis,* II, c. 1. [2] *De Beryllo,* c. 25.

il Cusano, che i principii di cui consta la sostanza sono contrari, ma è venuto meno nel punto decisivo, restando impigliato nella contrarietà senza riuscire a toccare il principio dell'unione. Onde, dal primo principio, che nega la possibilità che i contraddittorii siano nello stesso tempo veri, quel filosofo ha arguito *(ostendit similiter)* che anche i contrari non possano coesistere. Meglio invece riesce a vedere il Cusano con la sua lente *(beryllus)*: cioè che gli opposti coesistono, prima di sdoppiarsi e di opporsi, in un principio connettivo, come si può notare nella coincidenza dei minimi contrari, p. es. di un minimo freddo con un minimo caldo, di un minimo arco con la minima corda. Qui il *beryllus* dello storico può a sua volta far constatare, innanzi tutto, una tendenza a separare il problema dei contraddittorii da quello dei contrari. Se per il primo vale (o sembra che valga) la legge formale della logica aristotelica, il secondo invece concerne dei contrasti effettivamente insiti al mondo della natura, che si risolvono non con l'elisione pura e semplice di uno dei due termini, ma con la lotta e con la sintesi delle forze opposte. Nel secondo caso, dunque, vale una diversa legge, quella dell'unione sintetica, diversa dall'unità analitica di Aristotele. E si può inoltre osservare un primo tentativo di applicazione di questa legge alle quantità matematiche, nell' identificazione del minimo arco con la minima corda, dove già traluce il principio su cui riposa il calcolo infinitesimale.

Ma di tali delimitazioni e sviluppi della dialettica degli opposti non vi è ancora nessun presentimento nella *Dotta ignoranza,* dove, essendo Dio l'unico protagonista, si tende invece a neutralizzare e a confondere nella sua indifferente unità ogni cosa che nel mondo si differenzia e si moltiplica. È qui la

radice del panteismo (o meglio, com' è stato detto, del panenteismo) del Cusano, perchè, se la natura divina nulla esclude da sè, non è possibile dare alle cose un'esistenza del tutto distinta, ma solo un modo d'essere diverso. Tuttavia, coesistono con questa veduta molti elementi dualistici della dommatica cristiana, che le contraddicono. E già, nella sfera stessa dell'unità divina, s' inserisce il tema della concezione trinitaria che, a rigore, secondo il neoplatonismo, dovrebbe appartenere allo stadio seguente dello sdoppiamento, per emanazione o per autogenesi, dell'essenza divina. Invece per il Cusano, nell' unità è compresa l'eguaglianza, che nasce dal suo eterno ripetersi, e l'una e l'altra sono insieme connesse [1]. Unità, eguaglianza, nesso, sono i momenti tradizionali del concetto della trinità, senza però nessuna traccia di una distinzione personale [2].

Il primo libro della *Dotta ignoranza* è dedicato alla spiegazione dell' idea di Dio; il secondo tratta dell' Universo. Come sorge un universo distinto da Dio? È un mistero. Bisogna confessare che s' ignora il modo come in Dio tutto si complica e da Dio tutto si esplica; ed accettare il fatto di questa esplicazione, per cui la forma infinita della divinità si realizza finitamente nel mondo (come una *infinitas finita*), e il Dio increato si fa Dio creato, e l'unità prima unità seconda [3]. L' universo è un' unità plurima e

---

[1] *Della dotta ignoranza*, I, 7 (Quia unitas aeterna est, aequalitas aeterna est, similiter connexio); I, 8 (Unitas semel repetita solum gignit unitatis aequalitatem); I, 9 (Una et eadem est unitas et unitatis aequalitas) ecc.

[2] Ibid., I, 19 (Non oportet in divinis concipere distinctionem et indistinctionem tantumque duo contradicentia, sed ita ut in principio suo simplicissimo antecedente, ubi non est aliud distinctio et indistinctio, et tunc clarius concipitur trinitas et unitas esse unum).

[3] Ibid., II, 2; II, 3.

una quiddità contratta. Come l'umanità non è Socrate, nè Platone, ma in Socrate è Socrate e in Platone è Platone, così l'universo è contrattamente in ogni creatura. «E di qui si può intendere in che modo Dio, che è unità semplicissima, esistendo nell'unico universo, esiste per conseguenza, mediante l'universo, in tutte le cose, e la pluralità delle cose, mediante l'universo, in Dio» [1]. Anche nel mondo si dà una trinità, ma, a differenza di quella divina, limitata e relativa. I suoi momenti sono la possibilità (la materia), la forma (la realtà) e il nesso (il movimento); e, per l'unità che circola in esso, l'universo costituisce un sistema, dove tutto ha rapporto con tutto. Dalla necessità del movimento, come legame delle varie parti del mondo, deriva che nessun corpo è in assoluto riposo; quindi anche la terra si muove, di moto circolare, al pari degli altri astri [2]. E, dalla relatività delle parti, dipende che nessuna, compresa la terra, ha valore di centro.

Dio e l'universo sono termini antitetici, che si oppongono come assoluto e relativo, infinito e finito, uno e molti, ma si richiamano nel tempo stesso a vicenda. Dov'è il loro legame sintetico? Il terzo libro della *Dotta ignoranza* trova il nesso nella personalità dell'Uomo-Dio, del Verbo incarnato, che esercita una funzione mediatrice, non soltanto etico-religiosa, ma

---

[1] Ibid., II, 4.

[2] Questa idea è ripresa e svolta in *De ludo globi*, 1, dove si spiega che non v'è un moto circolare perfetto, perchè non è perfetta la forma sferica della terra. Se fosse tale, si avrebbe una perfetta identificazione del motore e del mobile. In effetti la perpetuità della rotazione dipende unicamente dalla perfezione della rotondità: qui, osserva il Meyerson (*Identité et realité*, p. 101), non c'è ancora il principio moderno d'inerzia, ma l'avviamento ad esso. L'aristotelismo è accettato nella premessa, ma è negato nella conseguenza, cioè nella unificazione del motore e del mobile.

anche metafisica e cosmologica, tra la natura e la divinità. Come uomo, infatti, egli aduna e compendia tutto ciò che appartiene all'universo, e come Dio lo riscatta dalla contingenza e dalla particolarità, lo eleva e lo adegua alla propria divina natura [1]. Ed ecco che si distriga, dal macchinoso congegno della speculazione trinitaria, il luminoso tema umanistico della filosofia del Cusano. L'uomo-Dio non è che il prototipo di quell'umanità superiore che la nuova età vagheggia. Come nel Verbo incarnato v'è un corpo terreno e uno spirito divino, così nell'uomo si unifica « la luce della natura umana con la tenebra corporea ». « L'uomo è un Dio, ma non assolutamente, perchè uomo; egli è un Dio umano. » E, oltre che Dio, è anche un mondo, perchè la sua unità circuisce l'universo e lo chiude entro i propri confini: « egli è dunque il microcosmo, o un mondo umanizzato ». « Nell'uomo vi è un'unità, che è l'infinità stessa, umanamente contratta. Condizione dell'unità è di svolgere da sè tutti gli esseri, perchè essa è un'entità che tutti in sè li complica: di qui nasce la capacità *(virtus)* dell'uomo di svolger da sè, entro la propria cerchia, tutto ciò che scaturisce dal suo centro... E dell'attiva creazione dell'uomo non v'è altro fine che l'uomo. Infatti egli non si volge fuori di sè mentre crea, ma nel suo esplicarsi ritorna su sè medesimo. E neppur trae alla luce qualcosa che prima non era, ma ciò che esplicando egli crea, trova che già in lui preesisteva » [2]. Qui è il limite della creazione umana: posto che l'uomo sia il microcosmo, ricapitolazione e specchio della natura, qualunque sua opera non fa che ricapitolare e specchiare ciò che era già nella natura. Tuttavia, si tratta

---

[1] Ibid., III, 3. [2] *De coniecturis*, II, 14.

sempre di creazione e non di copia, perchè, mentre nel mondo degli esseri le cose esistono sostanzialmente, nell'uomo si convertono in una maniera d'esistenza umana e spirituale. V' è qui una *renovatio*, su cui molto insisterà la seguente filosofia umanistica.

Il tema del microcosmo non è certamente una scoperta del Cusano, ma ha origini remote nella storia del pensiero e una ragione profonda nella concezione gerarchica del neoplatonismo, che attribuisce a ogni ordine di creature la funzione di compendiare o di elevare al proprio grado ciò che appartiene ai gradi inferiori. E neppur nuova è l' intuizione dell'uomo come di un essere posto sul confine di due mondi, il divino e il terreno: largamente diffusa nella scolastica del XII e del XIII secolo, essa ha un'eco anche nel pensiero dantesco [1]. Ma è nuovo il rilievo che l'umanesimo dà a questa posizione centrale dell'uomo, facendone il rappresentante di Dio e dell'universo; e, in luogo di considerarlo come un elemento di una concatenazione che lo sorpassa, pone nella sua attività libera e consapevole la ragione e la forza della sintesi umana dell'universo [2].

Tuttavia, questo tema umanistico non raggiunge nel Cusano l'ampiezza che avrà nel Ficino o nel Bovillo, perchè è in parte attenuato dai riflessi della

---

[1] DANTE, *Monarchia*, III, 16: l'uomo vien raffigurato all'orizzonte qui est medium duorum emisperiorum... Si ergo homo medium quoddam est corruptibilium et incorruptibilium, cum omne medium sapiat naturam extremorum, necesse est hominem sapere utramque naturam.

[2] CUSANO, *De visione Dei*, VII (O Deus, posuisti in libertate mea ut sim, si voluero, mei ipsius... Et quia posuisti in libertate mea, non me necessitas, sed expectas ut ego eligam mei ipsius esse!) Ritroveremo questo concetto in Pico della Mirandola. V. CASSIRER, *Individuum und Kosmos*, p. 70.

dotta ignoranza. Com'è inadeguata e negativa la conoscenza che l'uomo ha di Dio, così, proporzionalmente, nei gradi inferiori dell'essere, « nessun intelligibile viene inteso come realmente è. Solo nella propria entità, ogni essere è quello che è; in altri è altro »[1]. Ciò vuol dire che la conoscenza non è un'adeguazione del conoscente al cognito, ma è una *coniectura,* un'inferenza più o meno inadeguata. Si vede facilmente quanto discordi questa veduta, tendenzialmente scettica, dalla concezione dell'uomo come rappresentante dell'universo. Pure, l'innegabile spunto scettico della conoscenza congetturale è deviato dal Cusano in tutt'altro senso: quello di una interpretazione simbolica o enigmatica del mistero che si racchiude in ogni essere[2]. E qui s'innestano le tradizioni pitagorico-platoniche, che fanno dei numeri un'espressione simbolica della realtà naturale e della stessa essenza divina. Di questo simbolismo son pieni tutti gli scritti del Cusano; più di ogni altro il *De coniecturis,* che risale alle loro leggi e indaga il loro valore. Ecco il secondo dei temi fondamentali della filosofia del Rinascimento, preannunziato dal Cusano: la nuova scienza matematica della natura nasce come ravvolta in un bozzolo di simbolismo neoplatonico. E chi ricorda quanta importanza hanno avuto, fino a Keplero, le escogitazioni, anche le più fantastiche, intorno ai numeri, nella scoperta delle leggi naturali, può perdonare al Cusano la petulanza del suo matematismo e riconoscerne la mediata efficacia.

Mentre nelle prime due opere testè esaminate il centro dell'interesse speculativo è la dotta ignoranza,

---

[1] *De coniecturis,* I, 13.
[2] Ibid., I, 4.

nei dialoghi del decennio seguente che hanno per nome e per protagonista l'*Idiota,* il centro è ben diverso, ed anzi opposto. L' idiota — si ricordi l'analogo scritto del Petrarca — è l'uomo semplice e ingenuo, l'espressione della ragione naturale, non ancora sofisticata dalle sottigliezze e dalle astrusità della dotta ignoranza. Alla domanda: come mai sia capace di scienza, pur essendo idiota, questi risponde: non per mezzo dei libri degli uomini, ma di quelli che Dio ha scritto con la sua mano. Dove mai si trovano? Dovunque. I primi uomini, che non hanno potuto servirsi dei libri e della scrittura, ancora inesistenti, hanno attinto direttamente dalla natura, e la loro opera ha superato di gran lunga quella degli addottrinati nei libri, che li hanno seguìti [1]. L'assunzione dell'« idiota » implica dunque un consapevole ritorno alla condizione originaria dell'umanità, una rigenerazione nel senso già spiegato; e a quella fonte si ritrova la fonte stessa del mondo naturale. Ecco il terzo dei motivi tematici del Rinascimento, presenti nel pensiero del Cusano. Ha avuto egli coscienza del profondo mutamento che, nel sistema della dotta ignoranza, veniva introdotto da questo nuovo punto di vista? Che in luogo di un astratto simbolismo o di un'astrusa teologia negativa, esso implicava o rendeva necessaria una conoscenza di Dio mediante la lettura del vivo mondo naturale? Invano si cercherebbe nel gruppo degli scritti che prendono nome e indirizzo dall'« idiota » una compiuta costruzione naturalistica, opposta al precedente sistema. Si osserva bensì un più vigile e mobile interesse pei problemi umani e naturali, mentre la teologia negativa si allontana in uno sfondo sempre più remoto, quasi

[1] *Idiota,* I, fol. 137.

a segnalare il confine estremo dell'orizzonte speculativo del Cusano. E in uno scritto molto più tardivo, il *De apice theoriae,* egli stesso riconosce di aver creduto un tempo che la verità potesse meglio ritrovarsi nell'oscuro, mentre appartiene alla sua natura d'esser luminosa, e, quanto più chiara, tanto più facile. « Essa grida nelle piazze, come si legge nel libro dell' *Idiota.* »

E un'eco di questo *clamitare in plateis* risuona nei dialoghi *De possest* e *De apice theoriae,* dove il tema teologico degli attributi divini è ripreso da un punto di vista molto più vicino all'*Idiota* che non alla *Dotta ignoranza.* Mentre la ricerca degli attributi superrazionali della divinità ci avvolge nel groviglio della teologia negativa, da cui neppure i dotti riescono a districarsi, quella degli attributi pratici è molto più semplice, perchè gli effetti della potenza divina sono sensibili a tutti, anche ai fanciulli. Pure, sarebbe eccessivo chiedere a un metafisico di semplificare fino a tal punto il suo problema. Sensibile negli effetti, la potenza divina è qualcosa di più complesso nella determinazione intellettuale della sua essenza. E in questa ricerca, soccorre al Cusano la distinzione aristotelica della potenza e dell'atto. In ogni cosa particolare la potenza non coincide mai con l'attualità: nessun essere è tutto quello che può essere, ma ogni atto che lo realizza lo limita, escludendo da esso tutto un gruppo di possibilità. In Dio, invece, potenza e attualità coincidono: egli è tutto ciò che può essere: sintesi del *posse* e dell'*esse,* dunque, il *possest.* E tutti gli attributi esistono in Dio secondo la legge del *possest*: egli è grande, ma di una grandezza che è tutto quel che può essere; non capace del più ad esclusione del meno, ma insieme massima e minima. Similmente, egli è bellezza, verità, vita

ed ogni altra cosa. Allora si dirà, che potendo Dio essere il sole, sia il sole? Ebbene sì, ma non nella maniera d'essere del sole che, essendo limitata, non esaurisce tutto il possibile; invece Dio ha l'essere del sole, in una maniera d'essere migliore, perfettissima e divina, che non esclude, ed anzi include ogni altra possibilità [1]. E il *possest* si contrae ancora, nello scritto *De apice theoriae*, nel *posse*, cioè nell' idea dell'assoluta potenza. Così dall'espressione di una mera e ineffettiva virtualità, qual' era nella filosofia di Aristotele, l' idea della potenza passa a rappresentare qualcosa di più reale e profondo che non la stessa attualità. Mentre prima si adeguava alla materia, ora si adegua a Dio. E in questo senso essa è stata accolta tra i concetti e nell'uso linguistico dell'età moderna. Mentre il singolo atto è circoscritto e limitato, la potenza è intesa come la capacità di un numero più o meno grande di atti, cioè come la fonte da cui essi scaturiscono e che dal proprio fondo li rinnova.

Non è il caso di prolungare ancora l'esame del pensiero del Cusano. Gli altri scritti dell'ultimo periodo della sua vita, se illustrano e chiariscono singoli aspetti della dottrina (ed a tal uopo ce ne siamo già serviti), non segnano nessuna posizione nuova, o comunque degna di essere ricordata. Quel che importa di segnalare, a guisa di ricapitolazione di tutto ciò che s' è detto, è che la filosofia del Cusano non segue il cammino abituale del pensiero, da intuizioni e sistemazioni parziali per culminare in un sistema comprensivo, ma esordisce con un sistema chiuso, e di là si va creando a poco a poco degli sbocchi parziali, sotto la spinta di esigenze nuove, che matu-

---

[1] *De possest*, fol. 175.

rano nello spirito del suo autore e che il sistema è incapace di contenere. Noi possiamo anche spiegarci il senso e l' indirizzo di questo cammino intellettuale: è il vecchio neoplatonismo medievale che si erode e si fende per dar corso alle tendenze umanistiche e naturalistiche dell'età nuova.

2. Tentativi di filosofie umanistiche. — Di fronte al Cusano, che è ancora il filosofo professionale e scolastico, gli scrittori che emergono dagli ambienti di cultura propriamente umanistica, possono essere raffigurati agli «*idiotae*», agli ingenui di cui s'è discorso. Ingenui però fino a un certo punto: se essi sono immuni dello spirito di sistema, sono però tutt'altro che dei primitivi, leggenti a prima vista nel libro della natura. L' intuizione nuova dell'uomo e del mondo, che germina spontaneamente nel loro spirito, prende corpo e figura solo col passare attraverso il pensiero dei classici, e quivi si sovraccarica di elementi culturali che appartengono anch'essi all'aborrita tradizione scolastica. Sembra anzi talvolta che gli umanisti abbiano respinto una autorità per soggiogarsi a un'altra: ai filosofi della scuola che giurano sui nomi di Aristotele, di Averroè o di Tommaso, subentra con essi la *sancta antiquitas*, fatta segno di un'adorazione non meno devota. Tuttavia il principio di autorità, una volta spezzato, non si ripristina più nella primitiva saldezza. Nell'antichità, sempre più largamente conosciuta, si palesa un mondo ricchissimo di temperamenti e di caratteri diversi, una pittoresca varietà di atteggiamenti e di intuizioni della vita. Lo studio dei classici, i quali prima apparivano come pietrificati negli scarsi frammenti, affina il senso critico, sfata vecchie leg-

gende, rivela moti di umanità, quindi anche perplessità e deficienze umane nei loro atti, gesti e pensieri: avvicina dunque l'uomo all'uomo. È qui il senso profondo dei raffronti, che a distanza di secoli possono sembrare talvolta vane esercitazioni accademiche, tra Platone e Aristotele, tra Cicerone e Quintiliano, e di quelli, non meno frequenti, tra gli antichi e i moderni. L'ideale umano, che prima s'incarnava in una generica classicità, comincia a distaccarsi da essa e ad elevarsi su di essa, diventando un generale criterio di valutazione e di giudizio. Per Coluccio Salutati, Petrarca è superiore agli antichi, in virtù della sua credenza cristiana e della sua teólogia. Poggio polemizza con lui, affermando che la fede, che non dipende dalla ragione ma da una credulità cieca, non è un elemento di superiorità; e, pur riconoscendo nel Petrarca il migliore autore dei tempi moderni, paragonabile a molti antichi, reputa ch'egli non abbia superato nell'oratoria Cicerone, nella poesia Virgilio, nell'etica Varrone [1]. Nella seconda metà del Quattrocento, il giudizio sugli antichi si fa sempre più limitativo e critico. Savonarola, che è interprete delle vedute più popolari del suo tempo, biasima coloro che hanno troppo sottomesso il proprio intelletto al carcere dell'antichità e vuole che si disputi nel nome non dell'autorità ma della ragione [2]. Nel Cinquecento poi diviene un luogo comune «che i fanciulli d'oggi sappiano più notizie che prima non sapessero gli uomini grandi» dell'antichità, e il Castiglione che ripete quella voce, ne trae motivo per invocare che si smetta «di biasimare i tempi nostri come pieni di

---

[1] E. Walser, *Poggius Florentinus*, pp. 36-37.

[2] P. Villari, *G. Savonarola e i suoi tempi*, 1910³, I, p. 110.

vizi, perchè levando quelli, si levano ancora le virtù, e si ricordi che tra i buoni antichi, nel tempo che fiorivano al mondo quegli animi gloriosi e veramente divini in ogni virtù, trovavansi ancor molti scelleratissimi »[1]. Una eguale e comune umanità vien così a diffondersi per tutti i tempi, e su di essa il Machiavelli e il Guicciardini fondano la scienza politica. Se qualche differenza resta nel giudizio dei più, tra gli antichi e i moderni, sta essenzialmente in questo, che i primi, come espressioni della giovinezza dello spirito umano, hanno maggiore freschezza d'impressioni e robustezza di vita passionale; e i moderni a loro volta li sopravanzano per la larghezza di esperienze.

Un altro tema di appassionate discussioni umanistiche concerne i rapporti tra la fortuna, il fato e la virtù, intesa etimologicamente, come la forza stessa dell'uomo. Nel pensiero dei classici, che guida queste dispute, si alternano accenti di cupo pessimismo e di disperata energia, ma i primi finiscono col prevalere, com' è simboleggiato dal mito di Prometeo. Nell'età che noi consideriamo, invece, la virtù ha ragione del fato e della fortuna e, se non schiaccia del tutto le forze avverse, almeno rivendica a sè buona parte delle azioni umane. « Cosa niuna estrinseca potrà ne' nostri animi, se non quanto noi patiremo ch'ella possa », dice l'Alberti[2]. E Poggio esprime un analogo concetto, affermando che le stelle e il corso dei cieli non possono pervertire le forti *(praestantes)* nature umane corroborate dagli studi e dagli ottimi costumi, ma hanno efficacia sugli animi non ancora così addestrati[3]. Qui il fatalismo astro-

---

[1] CASTIGLIONE, *Il Cortegiano*, II.

[2] L. B. ALBERTI, *Della tranquillità dell'animo*, opp. (Ed. Bonucci, Firenze, 1844-45), I, 30.

[3] POGGIO, *Ep.*, II, 195 (ap. Cassirer, op. cit., p. 80).

logico non è superato del tutto; esso è così radicato e diffuso che sopravviverà alle critiche di Pico e di Savonarola; ma, appunto perciò, è anche più significativa la rivendicazione dell'indipendenza umana. Contro la fortuna, val poi generalmente la considerazione che, se pure essa circonda le azioni dell'uomo da ogni parte, si lascia tuttavia afferrare e asservire dai più vigili (*sors animae filia*, dice Pico); quando addirittura non si ascrive il suo presunto potere all'ignoranza delle cause e delle leggi che reggono il corso degli avvenimenti [1].

In questo nuovo indirizzo di pensiero, risorge il mito di Prometeo, senza però il pessimistico epilogo che conchiude l'atto dell'eroe: così il Bovillo che lo ripristina, ricorda l'ardimento, tace la pena [2]. Ma, con l'epilogo o senza, questo mito è molto più congeniale con lo spirito umanistico che non quello di Adamo, che coinvolge gli uomini in una responsabilità incolpevole, ripugnante col senso della personalità delle azioni e della libertà, che si risveglia vivacissimo. Pensieri sparsi ed aforismi sulla libertà del volere si potrebbero raccogliere da tutti gli scritti del tempo; in forma più organica e con intenti polemici verso i concetti cristiani della predestinazione e della grazia, li troviamo nel dialogo del Valla *De libero arbitrio*. Quivi è segnalata l'importanza del problema « da cui dipende ogni azione umana, ogni giustizia ed ingiustizia, ogni premio e pena, non solo in questa vita, ma anche nell'altra » [3]. E il vero

---

[1] Pico, *Disp. in astrol.*, IV, 13, fol. 523.

[2] Bovillo, *Liber de sapiente*, c. 8. Un accenno a questo mito si ritrova anche nel Bruno: Memento Prometheum non placuisse Diis, utpote qui Deorum thesauros spargens, in torporem generis humani concitare videretur. (*Sigillus sigillorum*, p. I, n. 7).

[3] Valla, *Opera*, Basil., 1543, fol. 1000.

problema non è se l'uomo sia libero, ciò che per il Valla è un dato implicito, ma piuttosto, come possa coesistere tale libertà con la provvidenza divina, una volta che le cose non possono accadere che nel modo con cui Dio vi provvede. Se Dio ha visto che Giuda avrebbe prevaricato, Giuda non avrebbe poi potuto non prevaricare. Quale giustificazione allora ha la pena che gli è stata inflitta? A questo dubbio mosso da Antonio, uno degl' interlocutori del dialogo, risponde Lorenzo, dicendo che l'aver Dio previsto che Giuda avrebbe prevaricato non toglie il libero arbitrio, perchè Dio non vede quell'atto come necessario, ma come volontario. Così, il fatto che io so che dopo la notte viene il giorno, non implica nessuna forza determinante del mio sapere. Al che replica Antonio, e in suo nome il Valla, che altra cosa è conoscere i nessi tra gli eventi passati, altra quelli tra gli eventi futuri; che la visione dell'uomo è diversa da quella di Dio, per cui il vedere è un fare; e il dialogo si dilunga tra nuove obiezioni e nuove repliche, senza una conclusione definitiva, ma anche senza lasciar troppi dubbi sulle vere intenzioni del suo autore [1].

Il Valla che abbiamo nominato (1407-1457), è una delle più vigorose personalità del periodo umanistico. Scrittore dai molteplici interessi, ha dovunque lasciato l' impronta di un temperamento originale, acuto, scevro di pregiudizi. Le sue *Elegantiae* sono esercitazioni di grammatica e di stilistica latina secondo il gusto e le conoscenze dei tempi; la *Dialettica* è una semplificazione umanistica delle forme

---

[1] Valla, op. cit., fol. 1002 sgg. La sola conclusione esplicita è che la potenza di Dio e la libertà dell'uomo sono dati egualmente certi e che la conciliazione dell'una e dell'altra è un mistero.

logiche e verbali, rivolta al fine dell' invenzione e dell'esposizione oratoria; l'opuscolo sulla donazione costantiniana è uno dei primi documenti della critica storica applicata a una tradizionale leggenda. E come di quest'ultima s'erano largamente giovati i papi del Medio Evo per giustificare le loro pretese temporali, così dello scritto del Valla si gioverà Lutero nelle sue polemiche anti-papali. Di più stretto interesse filosofico sono, accanto al dialogo già citato sul libero arbitrio, i tre libri *De voluptate ac de vero bono,* composti nell'età giovanile (1431). Quivi son poste in confronto, sotto i nomi di due interlocutori, Leonardo e Antonio, l'etica degli stoici e quella degli epicurei. L'una afferma che la natura ci sia stata matrigna, e ripone la saggezza in una vuota sufficienza, staccata dal mondo. L'altra, che è nel gusto del Valla, fa la natura benigna largitrice del piacere e alleviatrice delle cure dei mortali. Ma il problema etico non consiste in una generica lode del piacere, bensì nella ragionata risposta alla domanda se il vero bene consista nella *voluptas* degli epicurei o nella *virtus* degli stoici. Ed Antonio s' industria a dimostrare che il piacere, a differenza dell'onestà, è conforme a natura, e a ricercare un movente edonistico in tutte le azioni che sembrano dettate da motivi virtuosi. Catone e Scipione si sono uccisi per amore della virtù? No, ma perchè ad essi incresceva vivere sotto Cesare; la fuga dal dolore, e quindi indirettamente l'esigenza insoddisfatta del piacere, ha cagionato la loro morte [1]. E in altri atti illustri, il pretesto virtuoso dissimula l'amore della gloria, che non s' identifica certo col piacere (e non è neppur paragonabile con esso), ma che, fuori del clima edoni-

---

[1] VALLA, *De voluptate*, II, 6, fol. 931.

stico, non è che una vana chimera: che giova infatti ai morti la gloria, se non hanno sensi per goderla? [1]. D'altra parte l' infamia non è un male per sè, ed è fuggita non come cosa disonesta, ma perchè si teme, con essa, di diventar ludibrio degli altri o di perder credito: donde si argomenta che la gloria e il disonore non sono che mezzi subordinati al fine del piacere [2].

Ma l'epicureo intende che non qualunque piacere è da ricercare egualmente, a rischio d' incorrere in un dolore che lo soverchia. L'edonismo non è impeto bestiale, ma è dottrina, che implica ragione e discernimento, per cui il saggio « antepone i danni minori ai maggiori e i beni più grandi ai più piccoli ». In questo senso, il piacere prende il nome meglio appropriato di utile, ed estende l'azione dell' individuo dalla sfera particolare della sua sensibilità a quella più vasta del consorzio civile. L'utilità infatti costituisce i governi, informa le leggi, detta le pene (che il Valla giustifica come un mezzo d' intimidazione sociale) [3].

Antonio si spinge tanto oltre, nella sua giustificazione dell'epicureismo, che nega perfino l'esistenza di premi e di pene in un altro mondo. Ma un terzo personaggio interviene, il Niccoli, a fargli osservare che ha toccato una nota falsa. Si sarebbe qui tentati di supporre un arresto brusco o una deviazione dal tema edonistico; e invece il Niccoli, in nome del cristianesimo, porta nuova esca al fuoco. Che di più voluttuoso infatti di una vita celeste, che la Scrittura stessa chiama *paradisum voluptatis*? La speranza

---

[1] Ibid., II, 15, fol. 935.
[2] Ibid., II, 21, fol. 940.
[3] Ibid., II, 25, fol. 942; II, 30, fol. 946.

in un al di là, invece di troncare, completa, rendendolo eterno, il nostro piacere e ci dà nuova forza per sopportare le molestie dell'esistenza terrena. E perchè mai la dottrina cristiana insisterebbe sulla reintegrazione dei corpi, nel giorno finale, se non per darci una maggiore capacità di godimento? L'immaginosa rappresentazione dell'altra vita si chiude con una evocazione di convivii e di trionfi, che ricordano, assai da vicino, quelli della gaudente società italiana del '400 [1].

Questo inaspettato epilogo appartiene più «al parlar dei moderni» che al «sermon prisco» degli epicurei, il cui tetro pessimismo non lascia nessuna traccia nell'originale imitazione del Valla. E della stessa intuizione cristiana, se nell'ardita *contaminatio* non manca qualche nota caricaturale, è tuttavia colpito al vivo l'elemento edonistico, che ha non poca importanza, anche se pochi osano confessarla. Lo scritto non poteva non suscitare scandali e polemiche: di essi ci è stata tramandata l'eco in un'*Apologia contra calumniatores* [2], in cui il Valla, pur temperando qualche tinta un po' cruda, ribadisce sostanzialmente la propria tesi, e si sforza di trarre dalla sua parte Aristotele e perfino san Paolo [3].

Accanto al Valla si può ricordare, tra gli imitatori di Epicuro, in particolar modo il Filelfo. Nella fisica, l'atomismo epicureo ha avuto anch'esso fautori nel Cusano e nel Valla: quest'ultimo nega che le stelle siano dotate di anime e le rassomiglia ai nostri fuochi; inoltre egli corregge la dottrina tra-

---

[1] Ibid., III, 5, fol. 974; II, 9, 977; III, 24, 989; III, 25, 990; III, 29, 994.

[2] *Contra calumniatores apologia*, fol. 798.

[3] *Opp.*, fol. 959, 799.

dizionale dei quattro elementi, riducendoli a tre: la presunta regione del fuoco coincide con quella delle stelle. Nella potente rappresentazione poetica di Lucrezio, il naturalismo epicureo ha influito su tutte le concezioni naturalistiche del tempo. L' inno a Venere genitrice è stato imitato, tra gli altri, dal Pontano, ed echeggia nelle filosofie dell'amore, che pullulano nel '500.

Degl' influssi esercitati dalla dottrina degli stoici sull'età umanistica, noi ci formeremmo un' idea molto inadeguata, se volessimo arrestarci alle svalutazioni del Valla. Come l'epicureismo, anche lo stoicismo ha dei motivi di grande attualità nell' indirizzo della vita e del pensiero di quel tempo. La concezione idealizzata dell'uomo, verso cui tende lo spirito umanistico, ha il suo modello nell' ideale stoico del saggio, autarca, impassibile, dominatore delle cose e degli eventi. Questa figura è nel tempo stesso il prodotto di un'educazione filosofica severa e l'espressione schietta della natura originaria dell'uomo: una contradizione apparente, che si risolve nel senso che la filosofia ha per compito di ricondurre l'umanità alla natura, da cui si è improvvidamente allontanata. E la personificazione è resa più evidente e drammatica dagli esempi che ne dà la storia romana, gli Scevola, i Bruti, gli Scipioni, i Catoni, ammiratissimi dagli umanisti. Il tema diviene così popolare che passa insensibilmente dalla letteratura alla vita. È noto il caso di quel Pietro Paolo Boscoli, che, condannato a morte per aver congiurato contro i Medici, si volgeva al Della Robbia che lo confortava, dicendogli « Deh Luca, cavatemi dalla testa Bruto, acciò che io faccia questo passo da buon cristiano ». E al confessore che lo esortava ad aver coraggio nell'affrontar la morte, rispondeva: « Padre, non perdete

tempo a cotesto, perchè a ciò bastano i filosofi; aiutatemi perchè io faccia questo passo per amor di Cristo ». E non è men noto il caso analogo dell'Olgiati, mandato anche lui a morte, a 23 anni, per aver congiurato contro il duca di Milano, che, mentr'era straziato dal carnefice, « disse queste parole in lingua latina, perchè letterato era, *Mors acerba, fama perpetua, stabit vetus memoria facti* » (Machiavelli).

Di origine stoica sono non soltanto l'accentuazione etica della *virtus* e la considerazione della nobiltà e dignità umana, indipendentemente, o meglio al di sopra, d'ogni titolo nobiliare acquisito; ma anche le vedute più propriamente teoretiche sull'esistenza, nell'uomo, di nozioni comuni, precedenti ogni esperienza. Già nel Cusano e nel Ficino si fa strada l' idea di una religione naturale, in cui v' è la radice unica delle credenze religiose; e questa idea, diffondendosi negli ambienti della Riforma, sarà un mezzo efficace per superare, negli animi più elevati, le animosità e gli odi creati dalle guerre di religione.

Ma lo stoicismo, che pure esercita un'azione più intima e profonda della concezione epicurea sul pensiero umanistico, non è accolto senza limitazioni e riserve, specialmente per ciò che riguarda il suo rigorismo etico. La società del '400 è attiva, espansiva; essa partecipa con pieno consenso a tutta la vita dell'universo; quindi ripugna con quegli aspetti del pensiero stoico, che tendono a soggiogare lo spirito dell'uomo alla potenza trascendente del fato o a chiuderlo in una negativa sufficienza, lontana dalle perturbazioni del mondo e degli affetti umani. Non sono anche le passioni, si domanda Leon Battista Alberti, prodotti della natura? E soggiunge: « Chi non sente le cose che sentono gli altri infiniti uomini, costui solo non è uomo. Se negli animi umani abita

la carità; se vi ha luogo l'amore, convien che vi cappia l' ira e l' indignazione e simili »[1]. Con questo, ed altri analoghi temperamenti, egli dà libero corso al suo idealizzamento stoico della natura umana: « Noi vediamo altro niuno animante, non prono e inclinato pendere col corpo al pasto e alla terra; solo l'uomo veggiamo ritto colla fronte e col viso elevato, quasi come d'essa natura sia così fabbricato solo a rimirare e riconoscere i luoghi e cose celesti. Dicevano gli stoici: l'uomo essere dalla natura constituito nel mondo, speculatore e operatore delle cose. Crisippo giudicava ogni cosa essere nata per servire all'uomo, e l'uomo per conservar compagnia e amistà fra gli uomini »[2]. E ancora, « fece la natura, cioè Iddio, l'uomo composto parte celeste e divino, parte sopra ogni mortale cosa formosissimo e nobilissimo; concessegli forma e membra accomodatissime a ogni movimento e quanto basta a sentire e fuggire ciò che fosse nocivo e contrario; attribuigli discorso e giudicio a seguire e a prendere le cose necessarie e utili; diegli nutrimento e sentimento, cupidità e stimolo pei quali aperto sentisse e meglio seguisse le cose utili, fuggisse le incomode e dannose; donogli ingegno, docilità, memoria e ragione, cose divine e attissime a investigare, distinguere e conoscere qual cosa sia da fuggire e quale da seguire per bene conservare sè stessi »[3].

L'uomo così inteso ha in sè la ragione della sua sorte: egli ha la virtù, se la vuole; e deve imputare alla sua stoltezza, se precipita « ne' casi sinistri ». Da sè, la fortuna « non può torci nè dare

---

[1] L. B. Alberti, *Della tranquillità dell'animo*, Opp. I, p. 24.
[2] L. B. Alberti, *Della famiglia*, Opp. II, 189.
[3] Ibid., II, 191.

costumi, virtù, lettere o alcuna arte: tutto sta nella diligenzia, nella sollecitudine nostra » [1]. Le arti specialmente sono un permanente acquisto umano, « le quali sempre con noi dimorano, le quali col naufragio non periscono, anzi insieme coi nudi nuotano, e al continuo seguono compagne della vita nostra. Fuori di noi, le cose atte a guadagnare sono poste sotto imperio della fortuna, come trovare tesori ascosi, venirti eredità e donazioni, ecc. » [2]. C' è dunque una distinzione, di stile schiettamente stoico, tra le cose che son fuori di noi e quelle che appartengono al nostro potere. Al secondo gruppo appartengono l'anima, il corpo, elemento già estraneo alla veduta stoica, e — incremento anche più notevole, che dà al soggetto umano una forte presa sul mondo oggettivo — il tempo [3]. L' importanza di questo fattore è stata posta nel suo giusto rilievo storico dal Sombart [4], che in esso ha mostrato una delle fonti principali del nascente spirito capitalistico. Dalla previsione del tempo nasce infatti il risparmio: dalla distribuzione e razionalizzazione del proprio tempo si svolge l'attività economica, quella che l'Alberti chiama col nome di « masserizia », arte del massaio, che amministra l'azienda domestica e commerciale. Quest'arte forma il tema principale dei quattro libri del dialogo *Della famiglia*, il primo trattato di economia dell'età moderna. Qui lo spunto stoico iniziale è di gran lunga sorpassato, sotto l' impulso d' interessi che muovono dalla vita.

Anche d' ispirazione stoica, ma con elementi neoplatonico-cristiani è l'opera di Giannozzo Manetti

[1] Ibid., II, 117.
[2] Ibid., II, 208.
[3] Ibid., II, 242.
[4] SOMBART, *Der Bourgeois*.

(1396-1459) *De dignitate et excellentia hominis*, dedicata ad Alfonso d'Aragona. Quivi è espressamente formulato il motivo polemico dell'autore contro le concezioni medievali, che accentuano la debolezza dell'uomo, la degradazione della sua natura, la miseria del suo corpo nudo ed inerme. Ed è citato il pontefice Innocenzo IV, che nel libro *De miseria humanae vitae* ha voluto amplificare ed accrescere quei mali [1]. In contrasto, il Manetti tesse l'elogio dell'uomo fisico e morale, ponendo in rilievo la finalità, la proporzione, l'armonia delle singole parti e funzioni dell'organismo umano, e l'eccellenza dell' ingegno, che rifulge nelle gesta di Giasone e degli Argonauti, nell' industre costruzione delle piramidi, nell'arte di Brunelleschi, nelle previsioni esatte degli astronomi e in cento altri miracoli [2]. E la conclusione è che all'uomo Dio ha assegnato un posto privilegiato sulla terra, lui solo creando con la fronte eretta perchè contemplasse il cielo, mentre gli altri esseri curvò al suolo, perchè nessuna speranza ed attesa v'era per essi d' immortalità. Così l'uomo sta sulla terra non come mero abitatore, ma quasi spettatore delle cose superne e celesti [3]. Questa idea dell' immortalità, come degno coronamento ed epilogo di un'elevata intuizione dell'uomo, sarà largamente svolta dal Ficino.

Anche più fortemente influenzato dal neoplatonismo è lo scritto *De natura hominis* di Raimondo di Sebonde (Sebundii, de Sebundia). Strana la sorte di questo oscuro professore, che insegnava medicina, teologia e filosofia all'università di Tolosa, intorno

[1] JAN. DE MANECTIS, *De dignitate et excellentia hominis* (Basil., 1532), III, 165, 169.

[2] Ibid., II, 98 sgg.

[3] Ibid., I, 20, 25.

al 1450, la cui opera [1], capitata un secolo più tardi tra le mani del Montaigne, veniva ad acquistare un significato profondamente diverso dall' originario. Chi ricorda la celebre *Apologie de R. de Sebonde* [2], non dubita di aver di fronte uno dei capi della scuola scettica; e invece il vero Raimondo è un neoplatonico ortodosso, che accoglie nella sua dottrina quel tanto di scetticismo che è necessario per giustificare il termine mistico e soprarazionale della speculazione neoplatonica.

Nel dialogo che abbiamo ricordato, egli muove dalla constatazione che l'uomo comune (certo per effetto del peccato) ha perduto il senso del suo vero essere, nè più abita «nella nativa casa»; è necessario pertanto che, attraverso le cose inferiori di cui ha sensibile ed esterna notizia, egli sia ricondotto alla conoscenza di sè. E v' è una scala che porta a lui e fino a Dio, formata di tre gradini: «nel primo, l'uomo consideri l'ordine delle cose create tra loro; nel secondo, la convenienza e la differenza di quell'ordine rispetto all'umanità; nel terzo, mediante quel raffronto, ascenda l'uomo a sè stesso e da sè a Dio, creatore di tutte le cose» [3].

Ora, è un luogo comune del neoplatonismo agostiniano, che v' è una gerarchia degli enti, secondo la quale alcuni hanno il mero essere, altri anche il vivere, altri, cioè gli uomini, anche l' intendere. Questa gerarchia di valori e di funzioni implica per Raimondo una gerarchia di responsabilità. Innanzi

---

[1] Propriamente la *Theologia*, della quale il *De natura hominis* è un compendio.

[2] Essa forma il lunghissimo cap. XII del II libro degli *Essais* di Montaigne.

[3] Raemundi Sebundii, *De natura hominis* (Lugduni, 1544), Dialogo I, 7.

tutto, l'essere « che sa quel che ha e da chi l'ha avuto e quel che le altre cose hanno e perchè lo hanno avuto, apprende di qui la sua dignità, intende quanto l'ha stimato il suo creatore, che, al di sopra di tutti gli altri esseri, l'ha fatto nobile e capace di ragione, anteponendolo, quasi come principe, al resto del creato, prostrato ai suoi piedi » [1]. Ma d'altra parte, poichè gli esseri inferiori non sanno quel che sono e quel che debbono al creatore, l'uomo, a guisa di universale rappresentante, risponde di tutti innanzi a Dio. E quanto più nobili sono le creature, anche se meno necessarie all'uomo, tanto più egli si obbliga per esse. « Molto devi al tuo Dio per la terra che ti sostiene, più devi per l'acqua, più nobile e chiara della terra », anche più per il fuoco, per il sole, per le stelle, per le piante, per gli animali; massimamente, per quel che l'umanità stessa ha ricevuto [2].

L'*ascensus* dell'uomo verso Dio si completa con una concezione dell'amor divino, come vincolo universale del creato e compenetrazione degli esseri tra loro e con la divinità [3]. Anche questo sarà uno dei temi filosofici più popolari del Rinascimento.

3. Platone e Aristotele. — Gli scrittori che abbiamo fin qui considerati rappresentano, nel risveglio umanistico delle classiche filosofie, delle correnti laterali e in qualche modo secondarie. Il rinnovato interesse mentale e la miglior conoscenza delle fonti, che hanno giovato a illustrare le dottrine degli epicurei e degli stoici, sono stati volti con maggior

[1] Ibid., II, 61.
[2] Ibid., II, 65, 67.
[3] Ibid., III, 85 sgg.

fervore ed assiduità allo studio dei due massimi sistemi dell'età antica, l'aristotelico e il platonico.

Il risveglio dell'aristotelismo s'è effettuato tempestivamente nel secolo XIII, per mezzo degl' interpreti arabi e nelle forme mentali della scolastica. Esso ha conservato tracce indelebili della cultura medievale che l'ha prodotto, e anche nel Cinquecento, al tempo della sua maggiore vivacità, esso non sarà mai del tutto permeato dallo spirito del Rinascimento. Dominatore quasi assoluto nelle università, l'aristotelismo è inviso ai laici, agli uomini dalla cultura libera e profana, che danno l'indirizzo e il tono alla filosofia del tempo. Costoro imparano ben presto a distinguere il genuino Aristotele dai rimaneggiamenti semi-barbarici dell' aristotelismo medievale, taluni anzi si sforzano di conciliarlo con Platone; ma v'è un fondo di repugnanza invincibile, che trova alimento nei ricordi delle aborrite tradizioni scolastiche, e nella constatazione di uno scolasticismo insito allo stesso pensiero del genuino Aristotele. Eppure l'influenza esercitata da questo pensatore sulla filosofia del Rinascimento è molto maggiore di quella che risulta in modo esplicito dalle fonti. La politica, la poetica e la rettorica, tre scienze che compendiano una parte notevole degli interessi mentali di questa età, sono sotto il dominio incontrastato di Aristotele. Ma v'è un aristotelismo più dissimulato e coperto, che è incorporato nel dogma cristiano e nella tradizione non mai interrotta, se anche rinnovata, del neoplatonismo, e che ha per fautori, nolenti od ignari, i detrattori stessi di Aristotele.

L'idolo del Rinascimento è Platone. In lui ciascuno ammira, secondo i propri gusti e le proprie attitudini, l'artista compiuto, il dialettico, il pensatore

scevro di ogni rigido e settario spirito di sistema, l'iniziatore della scienza matematica della natura, il teorico dell'amore e della bellezza, il fautore del teismo, della creazione del mondo e dell'immortalità dell'anima. In lui il Rinascimento esalta anche la propria scoperta. Il Medio Evo non conosceva direttamente Platone (tranne che per qualche frammento); questa conoscenza s'inizia alla fine del Trecento. Ancora il Petrarca, che aveva raccolto i manoscritti di alcuni dialoghi platonici [1], non era in grado di leggerli, perchè quasi ignaro del greco. Ma dopo che il Crisolora, insegnando la lingua greca, (tra il 1394 e il 1399), successivamente a Venezia ed a Firenze, n'ebbe svelato il mistero, sorse come per incanto, nel corso di una sola generazione, una schiera sempre più folta di provetti ellenisti, che ben presto cominciò a cimentarsi nelle traduzioni dei classici. Nel 1404 Leonardo Bruni (Aretino) pubblicò la prima traduzione, parziale, di Platone, dedicandola a Innocenzo VII, e diede così inizio agli studi platonici del secolo, che dovevano poi culminare con la traduzione e i comenti del Ficino.

Un impulso decisivo all'incremento di questi studi in Italia è stato offerto dall'occasione del Concilio tenutosi a Firenze nel 1439, che pose a contatto i dottori orientali, già versati nel platonismo, coi meno esperti umanisti italiani. Primeggiava tra quelli Gemisto Pletone, grave di anni e di fama, autore di una ponderosa opera, i Νόμοι, di cui non ci restano che scarsi frammenti [2]. E dalle conversazioni

---

[1] Una quindicina, secondo il Voigt; solo nel 1424 l'Aurispa e il Traversari portarono da Costantinopoli il primo ms. completo dei dialoghi.

[2] In tutte le storie della filosofia e della cultura si parla di Pletone come di una specie di riformatore religioso, iniziatore

fiorentine, forse per preghiera e suggerimento di amici, venne a lui in mente di comporre uno scritto *Sulla differenza della filosofia platonica e aristotelica*, che diede inizio e tono a un'acriminiosa polemica.

Il libro, sotto forma apparente di un'esposizione delle due filosofie, per lumeggiarne le differenze, è in realtà un *pamphlet* abbastanza violento contro Aristotele, che spiega in parte la violenta reazione dei peripatetici. Gli vien contestato il merito e l'originalità dell'erudizione, perchè, mentre Platone confessa apertamente le proprie fonti anche quando non è affatto debitore di esse, Aristotele invece,

---

o vagheggiatore di una confessione diversa dal cristianesimo e dall'Islamismo ispirata alle dottrine platoniche. Non è che una leggenda, acriticamente fondata sopra un passo di Giorgio di Trebisonda. Sta il fatto, che negli scritti di Pletone, compresi i frammenti dei Νόμοι, non c'è traccia di quelle idee, anzi da essi risulta una concezione cristianeggiante del platonismo. Sarebbe stato assai strano che Pletone, il quale partecipò al concilio per la riunione delle due chiese, fece parte di una speciale commissione di sei membri nominata dal concilio, e compose uno scritto sulla processione dello Spirito Santo, avesse nutrito dei sentimenti anti-cristiani. Nè le fonti più attendibili del tempo, p. es., il suo scolaro cardinal Bessarione, dicono cosa alcuna intorno a questa presunta apostasia. La leggenda riposa sul passo seguente di Giorgio di Trebisonda «Audivi ego ipsum Florentiae (è possibile che avesse udito lui solo?) asserentem unam eandemque religionem, uno animo, una mente, una praedicatione, universum orbem, paucis post annis esse suscepturum. Cumque rogassem, Christine an Machumeti? neutram, inquit, sed non a gentilitate differentem». E soggiunge che, urtato da tale dichiarazione, non volle più vedere nè udire quella vipera; «percepi tamen a nonnullis Graecis, qui ex Peloponneso huc profugerunt, palam dixisse ipsum, antea quam mortem obisset, iam fere triennio, non multis annis post mortem suam, et Machumetum et Christum lapsum iri, et veram in omnes orbis oras veritatem perfulsuram» (*Comparatio Platonis et Aristotelis*, V, 6). Ora chi sa — e noi ne daremo a suo luogo qualche saggio — di quale cumulo di bugie e di contumelie contro Platone e i Platonici sia contesto il libro di Giorgio, non può prestar minima fede alle sue fole.

benchè contraddica a tutti e tutti censuri, ha preso dai predecessori molto più di quello che vuol dare a credere: perfino nella logica, che sembra una creazione interamente sua, è stato indirizzato da Archita e da Platone. Fallace è la critica aristotelica delle idee, senza le quali non si spiega la creazione del mondo per mezzo del Logo. Assurdamente Aristotele fa Dio abitatore e animatore di una parte del cielo, superiore gerarca di una gerarchia di essenze che si dividono il compito di governare il mondo; mentre perfino Avicenna ha inteso che Dio non può essere un governatore di province allo stesso titolo delle essenze angeliche, e che a lui compete il presidio del tutto. Il suo errore risale alla negazione di un'attività creatrice della divinità, che Platone invece ha riconosciuta. Un altro errore di Aristotele sta nell'aver fatto dell' individuo una sostanza prima e degli universali solo sostanze seconde. Ora, l' individuo Socrate può essere più prestante di un altro individuo, ma non dell'umanità: la parte è in ragione del tutto, e non viceversa, quindi la scienza universale è molto più prestante di quella parziale. Gli viene inoltre imputato di non aver fatto, nei suoi libri di psicologia, di etica e di metafisica, alcuna menzione dell' immortalità dell'anima; di aver considerato la virtù come un che di medio tra i vizi, cioè qualcosa di semi-vizioso; di avere offerto ad Epicuro occasione d' introdurre la sua dottrina del piacere, e così via [1].

Queste critiche sono abbastanza convenzionali ed interessano, più come espressione di un atteggiamento, che per il loro contenuto dottrinale. Pure,

---

[1] G. PLETONE, *De platonicae et aristotelicae philosophiae differentia* (MIGNE, *P. G.*, vol. 160), passim, c. 2, 4, 5, 11, 12, 13, conclus.

vi sono nello scritto di Pletone alcuni spunti molto importanti per l'avviamento successivo del platonismo italiano. È notevole innanzi tutto la critica del quinto elemento (l'etere) della fisica aristotelica. Gli antichi filosofi e Platone, dice Gemisto, non ammettono che quattro elementi, il cui moto è inversamente proporzionale alla loro densità. Tra essi, il fuoco è il più mobile, anzi è perpetuamente in moto; quindi gli va attribuito un movimento circolare, perchè ciò che si muove in linea retta è destinato a fermarsi quando ha raggiunto la meta e non può essere eternamente mobile. Ora, perchè Aristotele ha immaginato quel quinto elemento? Perchè moveva dal falso presupposto che il fuoco abbia un moto rettilineo e il cielo un moto circolare, che esige una diversa sostanza. Ma è il caso di chiedersi: quand'è che il fuoco si muove per la retta? Solo quando è fuori del proprio luogo naturale e tende a raggiungerlo; questo però non esclude che, nel suo luogo, abbia un movimento circolare. E l'identità del cielo con la natura ignea n'è la chiara prova. Si obietterà: non è il cielo incorruttibile, mentre il fuoco è corruttibile? Questo, risponde Gemisto, i platonici non lo concederanno; a nessun corpo come tale compete l'immortalità, bensì allo spirito che lo anima e glie la partecipa [1].

L'affermazione della natura ignea del cielo porta, se non alla parificazione completa tra il cielo e la terra, almeno a una più stretta analogia ed affinità di struttura, che prepara ed avvia la soluzione del secolare dualismo. La concezione naturalistica del Rinascimento, con la sua veduta unitaria e solidale dei rapporti che stringono insieme le parti dell'uni-

---

[1] Op. cit., c. 14.

verso, dipende da questo avviamento anti-aristotelico della fisica celeste, che ha le sue fonti nel pensiero dei presocratici e di Platone, e i suoi precedenti più immediati nella cosmologia degli occamisti parigini, del Cusano e del Valla. Gemisto, che attinge direttamente alle fonti antiche, spinge anche più a fondo degli altri la critica, ponendo in burla l' idea di Aristotele, che gli astri, infissi nelle sfere, abbiano per motori delle intelligenze. Che staranno lì a fare quelle anime, costrette a star sempre immobili? Non saranno simili alle anime delle ostriche? E non esita a chiamare ridicola (γελοῖος) una tale immaginazione [1].

Non minore interesse storico ha l'orientamento cristiano-religioso che assume il platonismo nell' interpretazione di Gemisto. Le idee non sono per lui paradigmi oggettivi e impersonali delle cose, ma sono pensieri di Dio, che hanno per loro centro il Logo, mediatore della creazione. Qui comincia a insinuarsi quella vena di neoplatonismo cristiano, che darà un carattere sincretistico a tutto il platonismo della Rinascenza e che ristabilirà la continuità tradizionale della storia del pensiero dal Medio Evo all'età nuova.

A questo libro rispondeva, tre anni dopo la morte di Pletone, l'aristotelico Giorgio di Trebisonda, con una virulenza che è nello stile della polemica umanistica.

La sua *Comparatio Platonis et Aristotelis* è il perfetto rovescio della medaglia. Platone non è che un ragazzo che si trastulla, al confronto di Aristotele — uomo sommo ed integro in tutte le cose, fornito

---

[1] Op. cit., c. 15.

a tal segno delle forze della mente umana, che nulla vi si può aggiungere o escogitare di più grande [1] —. Ha percorso Platone, al pari di Aristotele, tutti i rami dello scibile, con ordine e metodo? Tutt'altro; egli è la negazione dello spirito scientifico e non fa che toccare argomenti diversi senza mai fermarsi su nessuno, simile a quegli abitanti di Cerreto che, distrutta la loro patria dai Romani, spinti dalla miseria, andavano girovagando per le città italiane a professar scienza spicciola, onde il nome di cerretano è bene appropriato anche a lui [2]. Quale delle sue presunte dottrine regge alla critica? Se egli ha detto qualche cosa dei principii dei corpi, li ha ridotti a linee e a superfici, dimenticando che essi hanno profondità e solidità; della creazione ha avuto un' idea molto inadeguata, attribuendola a un Dio inferiore e facendole preesistere una materia eterna; ha detto che il sole sia un globo infocato, mentre, se così fosse, i suoi raggi dovrebbero esser sempre egualmente caldi; nella psicologia ha confuso insieme tutte le specie di anime, quella delle piante, dei bruti e degli uomini, e, se ha professato l' immortalità, non ha fatto che ripetere Omero e Orfeo. Si dice che Platone si libra nel cielo e Aristotele rade la terra; ma dov' è questa eccelsa scienza platonica? Perfino che egli sapesse le matematiche non si può negare nè affermare, perchè nei suoi libri non v' è quasi traccia di queste scienze [3]. E prendendo di mira la veduta di Gemisto, che il fuoco abbia una volta il moto dal basso in alto e un'altra

---

[1] *Comparatio Platonis et Aristotelis* a GEORGIO TRAPEZUNTIO edita (Venet., 1523, in tre libri, senza numerazione di pagine e di capitoli), I, A 3.

[2] Ibid., I, B 5.

[3] I, B 1, 2, 3, 4, 5; C 1.

il moto circolare, la dichiara assurda, non potendo convenire due forme diverse a uno stesso elemento.

Si vuole che Platone si accordi meglio di Aristotele con la dottrina cristiana. È vero invece tutto l'opposto. L' idea aristotelica della divinità è più d'ogni altra vicina alla Scrittura, e se la Trinità non vi è dichiarata espressamente, vi è tuttavia sottintesa *(subintellecta)*. E l' immortalità dell' anima è anch'essa un domma aristotelico, come risulta dalla dottrina di san Tommaso, di cui Giorgio non esita ad attribuire la paternità allo stesso Aristotele. Che cosa v' è invece di religioso in Platone, che si compiace d' inventar favole poetiche, contrarie alla verità, che ha scritto cose nefande sull'amore, che nella vita pratica s' è dimostrato pieno d' invidia e di livore contro tutti i grandi? La conclusione dello strano scritto è che i libri e i precetti di Platone hanno rovinato la Grecia e che, se non si provvederà in tempo, rovineranno anche i popoli dell'occidente [1].

Da parte dei platonici replicò al Trapezunzio il suo concittadino, Basilio Bessarione (1403-1472), una delle personalità eminenti della chiesa orientale che accompagnarono in Italia l' imperatore Giovanni VII Paleologo per trattar la pace con la chiesa latina, e che, nominato cardinale dal papa Eugenio IV, trascorse in Italia il resto della sua vita, esercitando valida opera di promotore e cooperatore dei risvegliati studi ellenistici. La sua replica, che ha per titolo *In calumniatorem Platonis*, ha un tono molto più moderato di quello dell'avversario, e, pur non dissimulando le preferenze dell'autore per la filosofia platonica, non fa torto ad Aristotele, di cui riconosce

[1] Op. cit., II, D 3, F 6, I 4, K 6; III, N 5, S 7, T 3.

i grandi meriti scientifici. Ma Platone è sublime nella teologia, dove tutti i pensatori successivi hanno ricalcato le sue orme, non escluso lo stesso Dionigi l'Areopagita, che ha preso da lui non soltanto i pensieri, ma perfino le parole [1]. È questa la scienza per eccellenza platonica, che il calunniatore non ha saputo riconoscere. E ribatte punto per punto le critiche dei presunti errori di Platone, soffermandosi in particolar modo sulla incompatibilità del platonismo col domma cristiano. Qui egli ha facile gioco sull'avversario, perchè può documentare che i Padri della chiesa si son costantemente serviti degli scritti di Platone, e mai di quelli di Aristotele. Quanto alla Trinità è un mero arbitrio attribuirne ad Aristotele anche il semplice presentimento; invece molto ne ha parlato Platone, sebbene in un senso assai diverso *(longe aliter)* da ciò che insegna la nostra religione, ponendo tre principii divini, l'Uno, il dio-pensiero e l'anima del mondo; e forse nel sesto libro della *Repubblica* sembra che parli proprio della seconda persona della Trinità cattolica [2]. Sull'immortalità dell'anima secondo Aristotele, Bessarione fa molte riserve: è dubbio infatti se egli abbia inteso parlare dell'anima individuale. E il calunniatore sproposita nel riferire le dottrine del suo stesso Aristotele, il quale non ha mai detto che l'anima razionale 'innasca' nel corpo organico, bensì che essa *contingat, superveniat* [3]. E, in tema di spropositi di traduzione e d'interpretazione, che dovevano molto impressionare il colto ambiente umanistico, spetta-

---

[1] BESSARIONE, *Adversus calumniatorem Platonis* (Venet., 1503), I, c. 7.

[2] Ibid., II, 4.

[3] Ibid., III, 22, 27.

tore della polemica, Bessarione ne raccoglie una larga messe nel libello del Trapezunzio [1].

Il pensiero del dotto cardinale, non diversamente da quello del suo amico Gemisto, ha un sapore neoplatonico, piuttosto che schiettamente platonico. Il neoplatonismo si è così abbarbicato, attraverso la tradizione medievale e per mezzo degli scritti pseudoplatonici, alla figura di Platone, che fa ormai corpo con essa. Già s'è accennato, che Bessarione attribuisce al suo filosofo una concezione della Trinità, che invece è di Plotino. Egualmente neoplatonica, almeno come ci vien da lui presentata, è la dottrina dell'anima come un *quid medium* tra le sostanze intelligibili e le corporee, « non divisibile a guisa dei corpi, nè indivisibile al pari delle sostanze intellettuali, perchè non è essenza semplicissima, avendo varie facoltà; non generabile come le cose sensibili, nè ingenerabile come le intelligibili »; eterna sì, ma svolgente l'opera sua nel tempo [2]. Per questa via entriamo nel tema [3], che ormai comincia a diventarci familiare, della dignità ed eccellenza dell'uomo: un tema che, come l'uomo di cui ci canta l'elogio, è al punto di confluenza di tutte le correnti dello spirito umanistico. Intuizione umanistica e tradizione neoplatonica sono tra gli elementi essenziali che costituiscono il sincretismo filosofico del '400.

4. L'ACCADEMIA PLATONICA. — Finora, gli scrittori che abbiamo visto partecipare alle dispute platoniche sono degli stranieri, degli orientali; gli

---

[1] Nel quarto libro dell'*Adversus calumniatorem*.

[2] Ibid., II, c. 7.

[3] Ibid., c. 8: « quippe homo summum inter omnia animantia locum tenet », ecc.

italiani si sono limitati alla parte più modesta di raccoglitori di testi e di traduttori. Ma nella seconda metà del secolo XV, preparato da tutto il lavorio precedente, sorge un platonismo italiano in quella Firenze medicea, che già aveva ospitato, durante il concilio, i maggiori interpreti della filosofia platonica.

Si suole parlare di una risorta « Accademia » fiorentina; ma è stato mostrato [1] che in realtà non si tratta di una scuola nel senso tradizionale della parola, e che quel nome non è più che un'*anàmnesis* storica per designare un eletto cenacolo di familiari di casa Medici, formato di letterati e di artisti, piuttosto che di filosofi, a cui di volta in volta Marsilio Ficino leggeva e comentava le sue traduzioni di Platone. E le discussioni che nascevano da quella lettura, e i banchetti che secondo il rito platonico si celebravano nelle grandi ricorrenze, hanno fatto immaginare in quelle eclettiche riunioni, alle quali partecipavano Lorenzo, il Poliziano, il Pulci, un'organizzazione scolastica più stretta di quel che in realtà non fosse. Il vero protagonista dell'accademia platonica è Marsilio Ficino; e accanto a lui emerge più tardi il conte Giovanni Pico della Mirandola, un uomo dagl' interessi mentali molteplici e instabili, che eccedono i limiti dello schietto platonismo.

Nato a Figline nel 1433, e destinato dal padre agli studi di medicina, Marsilio rivelò fin dalla prima giovinezza la sua vocazione filosofica e, per il favore che gli accordò Cosimo dei Medici, che lo volle con sè a Firenze, potè attuarla con tranquillità ed

---

[1] V. A. DELLA TORRE, *Storia dell'Accademia platonica*, Firenze, 1902: lavoro molto erudito, ma estremamente farraginoso e prolisso, che in più di 800 grandi pagine sull'Accademia platonica, non trova neppur luogo nè modo di esporre le idee del Ficino!

agio. Si può dire che la maggior parte della sua vita sia stata votata al compito di diffondere nel mondo latino, in eleganti e fedeli traduzioni, la conoscenza dei filosofi greci. Quest'opera, iniziata con versioni sporadiche, è proseguita poi, più assidua e metodica, con la traduzione completa di Platone (1477), di Plotino (1485) e infine, dei neoplatonici posteriori. La dottrina propria del Ficino è consegnata principalmente in una grande opera, la *Theologia platonica de immortalitate animorum,* la cui prima redazione risale a un'età molto giovanile; ma non pubblicata allora e continuamente rimaneggiata e corretta negli anni maturi, vide la luce soltanto nel 1491.

La figura di Marsilio contrasta, per la sua grande austerità morale, col costume dell'umanesimo fiorentino del '400. Anche partecipe della vita della corte medicea, come la storia ce la presenta, noi non sappiamo pensarla che in qualche modo isolata ed assorta. Un segno esterno di questo distacco ci è dato dal fatto che Marsilio, laico e vivente in un ambiente di laici, volle essere ordinato prete nel 1473. Ma una più intima idea del suo sentire ci è suggerita dalla consapevole antitesi con cui gli spiriti più elevati che erano intorno a lui concepivano il compito umanistico della nuova filosofia, di fronte all'umanesimo meramente letterario. Questo già da tempo aveva cominciato a degenerare in vane esercitazioni grammaticali e rettoriche; staccandosi dalle sue fonti, perdeva contatto con la vita, e affermava col Guarino « che la letteratura è una cosa e la vita è un'altra ». Come scriveva il Rinuccini, gli « umanisti della familiare iconomica nulla sentono, ma isprezzato il santo matrimonio vivono mattamente senza curare che sia l'onor paterno, il beneficio

dei figliuoli... Non sanno quale reggimento vi sia migliore, o quel d'uno, o quel di più, o quel di molti o quel di pochi eletti; fuggono la patria affermando che chi serve a comune serve a niuno, nè colla guarnacca consigliano la repubblica, nè con l'armi la difendono. Non si ricordano che quanto il bene è più comune, tanto ha più del divino »[1].

Tutt'altro è il clima della scuola ficiniana. Si ricordi la bella lettera di Pico della Mirandola a Ermolao Barbaro: « Noi vivemmo celebri, o Ermolao, e ancora vivremo, non nelle scuole dei grammatici e dei pedagoghi, ma nella cerchia dei filosofi, nelle accolte dei sapienti, dove non si disputa della madre di Andromaca, nè dei figli di Niobe, nè di altrettali inezie, ma delle ragioni delle cose divine ed umane »[2]. E s' indigna della saccenteria dei *gramatistae*, che, con un paio di etimologie, credono di poter tenere a vile tutta la sapienza dei filosofi; e alla ricerca delle belle frasi vuote oppone l'esigenza che si badi piuttosto al contenuto, esprimendolo con proprietà.

L'orientamento dello spirito del Ficino è religioso e cristiano, ma scevro d'ogni tendenza a riformare la corrotta chiesa dei suoi tempi. Il caso ha voluto che nella stessa Firenze e sotto i suoi stessi occhi si svolgesse l'attività riformatrice di Girolamo Savonarola. Anche questo frate era un filosofo, dotato di solida cultura aristotelica, e pensava umanisticamente la sua filosofia, liberandola dal gergo della scuola e formulandola con immediatezza e calore. Opere come *Il trionfo della croce* e il *Trattato del*

---

[1] Cit. dal MONNIER, *Le Quattrocento*, I, 232.

[2] PICO DELLA MIRANDOLA, *Opere* (Ed. Basil.), I, 352; v. anche 353, 358.

reggimento degli stati non sono inferiori ad altre manifestazioni analoghe del pensiero del Quattrocento. Ma in lui il filosofo era soverchiato dal missionario e dal riformatore pratico; ciò che lo trasse a un conflitto violento con le forze politiche ed ecclesiastiche coalizzate, e decise della fine del suo tentativo generoso [1]. Precorrendo (da lontano) l'atteggiamento dei filosofi cristianeggianti dell'età della Riforma, il Ficino ebbe al principio qualche moto d'interessamento e di simpatia per l'opera del Savonarola, ma quando s'avvide del sovvertimento religioso e politico a cui essa dava luogo, le si tenne estraneo, anzi ostile, e serbò fede, fino alla fine della sua vita (1499), alla chiesa e alla casa dei Medici.

Il concetto ficiniano del cristianesimo, com'è formulato nel *De christiana religione* e, sporadicamente, nella *Theologia platonica*, è affatto immune da quegli elementi che caratterizzano la Riforma vera e propria (p. es., superiorità della Scrittura di fronte alla tradizione, tendenza anti-sacramentale, opposizione all'ascetismo monastico, alla gerarchia ecclesiastica, ecc.). Esso è generalmente contenuto nei limiti del neoplatonismo medievale; e non vi si osserva, di nuovo, che lo spunto di una religione naturale, precedente il cristianesimo. Infatti «la divina Provvidenza non permette che, in alcun tempo, qualunque regione del mondo sia del tutto priva di religione, e consente che in vari luoghi e tempi siano osservati riti diversi nell'adorazione della divinità. E forse una tale varietà, sotto l'ordinamento

[1] Il giudizio svalutativo del De Sanctis, che ritiene anacronistica l'opera del Savonarola (e Lutero? e Calvino?) non si spiega che come un'eco lontana dell'antipatia dell' Umanesimo italiano per la Riforma.

di Dio, crea un certo mirabile ornamento *(decus)* nell'universo »[1]. E più esplicitamente egli dice: « quando parlo di religione, intendo un istituto comune e naturale a tutte le genti, con cui dovunque e sempre vien pensata e adorata una provvidenza regina del mondo »[2]. Ora, se noi vogliamo cogliere, non soltanto nella sua descrizione esteriore, ma nel suo interno impulso, questa religiosità che è propria dell'uomo *(solius hominis)*, dobbiamo lasciare da parte le istituzioni del cristianesimo e seguire il Ficino nel suo studio della natura umana.

La *Theologia platonica* esordisce con la partizione tradizionale di cinque gradi di ascensione dalla materia a Dio. Essi sono: il corpo, le qualità sensibili, l'anima razionale, l'angelo, Dio. Al corpo appartiene solo l'essere esteso e modificato da altri *(extendi et affici solum)*; esso, come tale, non agisce, e non divien capace di azione se non avvicinandosi alle cose incorporee. Al di sopra della mera quantità, in cui il corpo si compendia, v'è la qualità sensibile, che rappresenta uno stadio più alto nel processo di smaterializzazione, e quindi di attivazione dell'universo, che progredisce con l'anima e con l'angelo, e raggiunge infine il suo culmine con la divinità, che, in antitesi col corpo, *agit omnia et nihil patitur*[3]. Espresso nel linguaggio simbolico dei numeri, questo processo va dai *multa* (il corpo) ai *multa et unum* (le qualità) all'*unum et multa* (l'anima) all'*unum multa* (l'angelo) all'*Unum* (Dio)[4].

---

[1] FICINO, *De christiana religione*, c. 4.
[2] FICINO, *Theologia platonica*, lib. XIV, c. 9.
[3] *Theol. plat.*, I, c. 1, 2, 3, 4.
[4] Ibid., III, 1.

L'anima sarebbe così un gradino, un elemento di transizione, senza una propria sussistenza ed autonomia. Tale almeno era il senso medievale, ascetico, della scala neoplatonica degli esseri. Ma per il Ficino quel senso si trasforma profondamente. Posta al centro della scala, l'anima costituisce una terza e media natura: tra Dio e l'angelo da una parte, che sono « eterni soltanto », il corpo e la qualità dall'altra, che sono solo temporali, essa è quasi un vincolo di entrambi. Tale non potrebb'essere l'angelo, che è troppo vicino a Dio e trascura *(negligit)* i corpi, nè la qualità, per l'opposta ragione; ma quella terza essenza è essa sola capace di stringere le cose superiori senza abbandonare le inferiori. Essa è immobile e mobile: con l' immobilità si accorda con le cose più alte, con la mobilità con le più basse; e se vi si accorda *(convenit)*, le appetisce; quindi per un certo istinto naturale, *ascendit ad supera, descendit ad infera*, e salendo non lascia le cose inferiori, nè discendendo le superiori. In che cosa consiste, essenzialmente, questo doppio processo? Il congiungimento con le cose divine è una unione spirituale, che genera conoscenza; la discesa nei corpi è un moto intrinseco che l'anima comunica ad essi, vivificandoli: dunque, la speculazione e l'animazione sono come i due attributi per cui l'anima si fa *copula mundi* [1].

Il più immediato saggio di questa *copulatio* è offerto dall'unione dell'anima col corpo nell' individuo umano. L'unione non avviene in un sol punto, perchè allora l'anima si unirebbe al punto e non al corpo, e non lo vivificherebbe tutto; nè è simile a quella della qualità con la natura corporea, che

---

[1] Ibid., III, 2.

segue la divisione del corpo; ma si fa in un terzo modo, che è proprio dell'anima stessa. Agostino ha riconosciuto che l'anima è presente al corpo, non per diffusione locale, ma per una certa tensione vitale: essa è tutta in ogni singola parte, non minore nelle minori o maggiore nelle maggiori, ma dove più intensa, dove più tarda. Essa, soggiunge il Ficino, tocca il corpo con una sua forza indivisibile, che tuttavia si divide nell'effetto; onde la si può dire *dividua et individua*: «divisibile, perchè, con la divisione del corpo, diffonde un'ombra vitale di sè comunicando con le parti corporee; indivisibile, perchè è presente integra e semplice» [1]. Similmente, l'anima s'inserisce tra le cose mortali, senza essere mortale. La sua immortalità risulta da un'antitesi puntuale delle sue attitudini e funzioni in confronto del corpo, che ne dimostra la completa indipendenza. Allorchè un corpo riceve una nuova forma, perde quella che aveva precedentemente: p. es., quando l'acqua riceve il fuoco perde la sua frigidità; invece la mente riceve le forme di tutte le cose nel conoscere e non perde nè debilita la propria. Due corpi non possono penetrare l'uno nell'altro; le menti sì, e, quel ch'è più, «una mente abbraccia tutte le altre, quando considera la loro natura» [2]. L'anima è capace di riflettersi sopra sè stessa in quattro modi: per mezzo dell'intelletto e della volontà, e, in seconda potenza, per mezzo del «pensiero del pensiero» e della «volontà di volere»; nessun corpo invece ha la possibilità di ripiegarsi su di sè [3]. E ancora: il corpo non può includere in sè qualità

[1] Ibid., III, 2; v. anche VII, 5.
[2] Ibid., VIII, 2, 9.
[3] Ibid., IX, 1.

e moti contrastanti, l'anima invece, non solo in corpi diversi, ma anche nello stesso corpo, effettua atti opposti. Essa sta e si muove, si contrae e si estende; sente contrari odori, sapori, ecc.; spinge gli spiriti leggeri in basso, fino ai piedi, conduce in alto, al capo, gli umori grevi, contro le leggi corporee [1].

Ma, data questa sua natura così diversa dal corpo, essa non può agire immediatamente sugli organi, ed ha bisogno a sua volta di un'essenza intermediaria. Tale è lo spirito vitale, « tenuissimo e lucidissimo corpuscolo generato dal calore del cuore dalla parte più tenue del sangue, e di qui diffuso per tutto l'organismo. In questo elemento a lei più affine l'anima facilmente insinuandosi, dapprima si diffonde attraverso di esso, e poi, per suo mezzo, attraverso tutto il corpo: comincia col dargli vita e moto e col farlo vitale; quindi regge e muove con esso il corpo, e a sua volta percepisce ciò che dal corpo passa *(permanat)* nello spirito. È ciò che noi chiamiamo sensazione » [2].

Non bisogna però credere che la sensazione si compendii tutta in una funzione organica e in una passività spirituale. L'anima percepisce una passione del corpo, p. es., una ferita. Ma il suo sentire è forse una mera passione? Se fosse tale, sarebbe una lesione, quindi una diminuzione della sua vivace presenza. Invece, noi constatiamo il contrario: che cioè l'anima percepisce vivamente la ferita. Dobbiamo allora dire che « altra cosa è la passione, altra il giudizio sulla passione ». « Sembra pertanto che l'anima, quando sente nel corpo, non

---

[1] Ibid., VI, 11.
[2] Ibid., VII, 6.

patisca nulla da esso, ma piuttosto, *in eius passionibus attentius agat* » [1].

Dal senso s' inizia la gerarchia delle attività dell'anima. Ad esso che riceve, nel modo spiegato, le immagini incorporee degli oggetti, sovrasta l' immaginazione, che rievoca quelle immagini, anche fuori della presenza degli oggetti che le hanno suscitate. Essa è un'attività non del tutto pura, perchè conosce solo quello che ha ricevuto dal senso. Invece la fantasia, che rappresenta uno stadio più alto, avuta l' immagine, la riconosce e la identifica; contrariamente a quel che dicono i platonici, essa attinge qualcosa della sostanza stessa degli oggetti. L' intelletto soltanto ha però piena cognizione della realtà sostanziale delle cose. Ricapitolando: il senso concerne i corpi, l' immaginazione le immagini dei corpi, la fantasia le *intentiones* delle immagini, l' intelletto le comuni nature e le ragioni incorporee delle *intentiones* [2]. L' intelletto è il punto dove si annodano tutte le forze dell' anima e, mediante l'anima, del mondo. Se l'anima può dirsi con ragione « centro della natura, mezzo dell' universo, serie del mondo, volto di tutte le cose, modo e copula del mondo » [3], l' intelletto è centro di quel centro.

È qui la radice della divinità dell'anima umana, e la ragione che la spinge a deificarsi, non meno naturalmente di quel che l'uccello è spinto a volare. « Non si sforza l'anima di diventar tutte le cose, come l'uomo è tutte le cose? Vi si sforza mirabilmente! Essa vive la vita delle piante, nella propria

---

[1] Ibid., VII, 6.
[2] Ibid., VIII, 1.
[3] Ibid., III, 2.

funzione vegetativa, la vita dei bruti, nell'attività sensibile, la vita dell'uomo, quando con la ragione tratta gli affari umani, la vita degli eroi, investigando le cose naturali, la vita dei demoni, nelle speculazioni matematiche, la vita degli angeli, nell' indagare i divini misteri, la vita di Dio, facendo, per grazia divina, tutte queste cose. Ogni anima umana fa in qualche modo queste varie esperienze, ma ciascuna a sua guisa. E il genere umano, nel suo complesso, tende a diventare il tutto, perchè vive la vita del tutto. Perciò, ebbe ragione Trimegisto di chiamar l'uomo un grande miracolo »[1]. E ancora: come Dio è sopra ogni cosa, così l'uomo si sforza di superare tutti gli altri esseri, e, anche se è costretto a servire, odia il padrone, come chi serve contro natura. Dovunque egli vuole eccellere, anche nelle imprese più futili, come se l'essere superato fosse contro la sua dignità. Dio è da per tutto presente, e l'uomo vuole essere da per tutto anche lui. « Si serve degli elementi, misura la terra e il cielo, scruta la profondità del Tartaro. Il cielo non gli sembra troppo alto, per usare le parole di Mercurio, nè il centro della terra troppo profondo. Gl' intervalli dei tempi e dei luoghi non gl' impediscono di correre da per tutto in qualunque tempo. Nessuna parete gl' impedisce di sentire. Nessun confine gli basta. Dovunque si sforza di comandare, di esser lodato, di essere eterno come Dio »[2]. Così nella generazione, nelle are mortuarie, nel desiderio di gloria e di fama, è scolpito il suo bisogno di eternità. E, poichè la limitata vita presente non gli basta, egli aspira alla patria celeste, cui lo destina l'eccellenza della sua natura.

---

[1] Ibid., XIV, 3.
[2] Ibid., XIV, 5.

Com' è diverso questo senso dell' immortalità, quasi prolungamento di uno slancio che parte dalla terra, da quello dell'ascetismo medievale, rifuggente da un mondo reputato estraneo e ostile! Se l'uno e l'altro possono ricondursi a uno stesso concetto estrinseco e formale del cristianesimo, pure essi esprimono due tipi di religiosità opposti, movendo rispettivamente dalla negazione e dall'affermazione dell'umanità, dal disgusto della vita mondana e da un attaccamento all'esistenza terrena così tenace, che quasi esige un complemento celeste alla propria volontà di vivere. Religione della trascendenza e religione dell' immanenza sono le due formule che simboleggiano questi due atteggiamenti spirituali; dove però è da aggiungere che l' immanenza, per la sua stessa forza espansiva, si circonda di un alone di trascendenza mistica [1].

Temperamento molto diverso dal Ficino è Giovanni Pico della Mirandola, nato nel 1463 da famiglia principesca. Esuberante e passionale, dotato di una cultura pletorica che abbraccia, insieme con la filosofia greca, la scienza ebraica, la Cabbala, la magia e tutte le discipline occulte del tempo; clerico vagante per le università e i centri di cultura di Europa, da Bologna a Padova, a Parigi, a Firenze, a Roma, egli è veramente il microcosmo vagheggiato dalla speculazione umanistica. A 24 anni, trovandosi a Roma, presentava 900 tesi, sugli argomenti più disparati ed eterogenei, dichiarandosi pronto a sostenerle, in pubblica disputa, contro qualunque avversario. Tra queste ve n'erano molte di un dubbio sapore

---

[1] Della teoria dell'amore del Ficino, che è un altro filone importante del suo pensiero, diremo nel capitolo seguente.

eterodosso: p. es., che Cristo non è realmente sceso nell' Inferno; che nessuna scienza, meglio della magia e della Cabbala può dimostrare la divinità di Cristo; che i peccati mortali, essendo compiuti in un tempo finito non possono comportare pena infinita, quindi la dannazione infernale non è eterna; che l'adorazione delle immagini è idolatria; ed altre ancora. Invece della richiesta discussione, la pubblicazione delle tesi gli valse il bando dalla chiesa. Pico fuggì a Parigi; più tardi imprigionato e poi evaso, si rifugiò infine a Firenze sotto la protezione di Lorenzo dei Medici, e per suo mezzo entrò in dimestichezza con Marsilio Ficino, che temperò i suoi ardori, avviandoli verso un più metodico studio della filosofia. Segno di una temperie spirituale già molto moderata, è l'*Apologia* ch'egli allora scrisse, per scagionarsi dall'accusa di eresia, e che dedicò a Lorenzo. Quivi le tesi eterodosse vengono piegate a un senso alquanto diverso. La giustificazione della magia è sottoposta a un'opportuna distinzione: non si tratta di un'empia invocazione di potenze demoniache, ma della conoscenza della natura, la quale trae dalle tenebre alla luce le sparse e sterminate forze che Dio ha immesso nel mondo, « e non tanto fa miracoli, quanto segue con assiduità la natura che ne compie ». « E, come l'agricoltore sposa gli olmi alle viti, così il mago sposa la terra al cielo, cioè le cose inferiori alle virtù e alle doti delle superiori. » Nulla pertanto, più di quella contemplazione delle mirabili opere divine, invoglia alla religione e al culto di Dio [1]. Quanto alla tesi che Cristo non è disceso nell' inferno, Pico se ne scagiona col dire che ha inteso negare una

---

[1] Pico della Mirandola, *Apologia* (Opera Omnia, Basil.), I, fol. 121; fol. 166.

discesa secondo il corpo, ma non « secondo l'anima ». Sulla pena finita del peccato, egli distingue: se il peccato mortale è stato condonato prima della morte, ha una pena finita; in caso contrario, infinita. E contro l'adorazione delle immagini, spiega che, adorando la croce di Cristo, se non si adora Cristo in essa, allora solo v'è idolatria [1]. E così di seguito.

La moderazione dell'apologia e i buoni uffici di Lorenzo determinarono, non però prima del 1493, la revoca del bando ecclesiastico. Nel frattempo, dimorando a Firenze, egli si veniva sempre più strettamente orientando verso la filosofia ficiniana, com'è dimostrato dal celebre discorso *De hominis dignitate*. Qui, le lodi dell'uomo sono pronunciate da Dio in persona, che dopo di aver creato tutte le bellezze dell'universo, « desiderava che vi fosse qualcuno che intendesse la ragione di un'opera così grande, ne amasse la bellezza e ne ammirasse l'immensità. E, avendo già fatto tutto il resto, pensò alla fine di fare l'uomo »: « Io ti posi, dice Dio all'uomo, nel mezzo del mondo, perchè tu meglio vedessi tutto ciò che v'è nel mondo. Non ti feci celeste nè terreno, mortale nè immortale, perchè tu, come un autonomo artefice, ti foggiassi nella forma che meglio ti aggrada. Potrai degenerare verso le cose inferiori, cioè verso i bruti. Potrai rigenerarti, di tua volontà, fino all'altezza delle cose superiori, cioè divine » [2]. Questa intuizione aggiunge, all'idealizzazione umana del Ficino, un elemento pratico, volontario, di grande importanza. Non è soltanto una predeterminazione naturale che porta l'uomo, per il solo fatto della sua posizione media nel creato, ad essere la sintesi

---

[1] Ibid., fol. 154, 155.

[2] Pico, *De hominis dignitate*, *Op.* I, fol. 314.

dell'universo, ma un'attività libera, che non esercitata secondo natura, può far di lui un bruto. Quindi egli non è una mera essenza media, ma un'attività mediatrice, che ha in sè la ragione, e per conseguenza anche la responsabilità, della propria opera.

Divergente dalle idee del Ficino è invece l'atteggiamento anti-astrologico di Pico, che ha ispirato la sua grande opera, l'unica ch'egli abbia lasciata compiuta, delle *Disputationes in astrologiam,* in 12 libri [1]. Inoltre, vissuto per qualche tempo nell'ambiente aristotelico dello studio padovano, ne ha subìto gl' influssi. Come scrive al Ficino, egli si è per tre anni « *versatus inter Peripateticos* », sì che potrebbe non indegnamente essere ammesso nella loro famiglia: ma preferisce, seguendo il consiglio del maestro, paragonare Aristotele con Platone, con studi alternati [2]. Dagli studi peripatetici, infatti, passa al platonismo « non come transfuga, ma come esploratore ». E il risultato finale di questo lavoro sarebbe dovuto essere una sintesi delle due filosofie, a cui egli si è dedicato negli ultimi anni della sua vita; ma n'è stato impedito dalla immatura morte, sopraggiuntagli a 32 anni, in Firenze, il giorno stesso in cui Carlo VIII entrava nella città [3].

L'esame che abbiamo fatto della filosofia di Marsilio e di Pico, ancora parziale, perchè ci resta ancora ad esaminarne alcune parti, che rimandiamo al prossimo capitolo per organicità di trattazione, vale già a darci la misura dell' importanza della così detta Accademia Platonica. Con le traduzioni e i commenti delle filosofie classiche, col forte risalto dato ai con-

---

[1] Di questa parleremo nel capitolo seguente.
[2] *Op.* I, fol. 273.
[3] In una lettera a Ermolao Barbaro, *Op.* I, p. 368.

cetti dell' immortalità dell'anima e dell' individualità umana, con la dottrina dell'amore che nel '500 darà l'avviamento e l' indirizzo a una larga corrente filosofico-letteraria, con l' interessamento, in parte positivo, in parte polemico, che ha mostrato per le scienze occulte, essa è il centro da cui s' irradia la filosofia del Rinascimento. Se in Italia l'esuberanza e l'originalità dei pensatori, che a poco a poco emergono dalla cultura umanistica, lasciano troppo spesso nell'ombra tutto ciò ch'essi debbono a Marsilio ed a Pico, negli altri paesi di Europa, invece, l' influsso del platonismo italiano risulta più evidente e meglio documentato. A Firenze fanno capo il rinascimento filosofico francese con Lefèvre d' Étaples, quello tedesco con Erasmo, la Riforma con Zwingli e, per vie più o meno mediate, gl' indirizzi eterodossi e speculativi che procedono dalla Riforma.

5. Il concetto dell'uomo. — Intorno al concetto dell'uomo si annodano, come si è visto, tutti i fili del pensiero del '400. Dal sentimento profondo dell'umanità aveva esordito l' Umanesimo; e la riflessione filosofica non ha fatto che acquistare e dare consapevolezza dell' interno impulso che l'agitava. Il Cusano, l'Alberti, il Manetti, il Sebonde, il Ficino, Pico, pensatori provenienti da tradizioni diverse e taluni indipendenti dagli altri, si sono accordati in questa idea e ne hanno fatto il centro del proprio cosmo intellettuale. L'uomo non è più per essi un centro parziale, ma sta nel mezzo dell'universo; e non v' è bisogno di uscire dal circolo della sua attività, per acquistare conoscenza del reale, perchè egli compendia in sè il tutto, come un piccolo mondo che rispecchia il mondo maggiore.

Pure, l' idea del microcosmo, che riflette in sè tanti aspetti del pensiero umanistico, non esprime in modo pienamente adeguato tutto ciò che esso potenzialmente contiene, e che si manifesta nell'ansia e nello sforzo per possedere il mondo più concretamente che non in una tenue e passiva immagine. Se noi riconsideriamo i passi già citati del Ficino, non tardiamo ad accorgerci di una certa sproporzione tra il senso della potenza umana che vi traluce e la formula intellettualizzata del microcosmo. Può dirsi che sia una mera immagine rimpiccolita del mondo, l'uomo che vien chiamato luogotenente di Dio sulla terra e che è destinato a vincere, a stringere insieme, ad elevare a Dio le forze del mondo?

Ma se vogliamo venire in presenza di uno scritto, dove quella formula è più esplicitamente sorpassata e la segreta ansia dell' Umanesimo trova l' inizio almeno di un appagamento, dobbiamo avanzare di qualche decennio nella storia del pensiero che stiamo narrando. Al principio del '500, dall'ambiente della scuola di Lefèvre d' Étaples *(Faber Stapulensis)*, è uscito il *Liber de sapiente* di Carlo Bovillo (Bovillus, Bouillé, 1470 o 1475-1553). Se volessimo stare alle denominazioni delle scuole, dovremmo porre questo pensatore tra i peripatetici, piuttosto che tra i platonici, perchè Lefèvre è stato in Francia fautore di un rinnovato aristotelismo. Ma le denominazioni delle scuole, per sè prese, contan poco, e i platonici e gli aristotelici nel Rinascimento sono riuniti insieme da un comune sincretismo neoplatonico. Il Bovillo poi discende, più che da Lefèvre — buon commentatore ed erudito, con tendenze filo-riformatrici, ma pensatore di scarsa originalità — da Marsilio e da Pico. E il suo *Liber de sapiente,* dallo stile concet-

toso e robusto, dal disegno preciso, rapido e pieno di rilievo, è il vero gioiello della filosofia umanistica [1]. La cornice è sempre la stessa, di fattura neoplatonica. L'uomo ha da natura la sostanza (l'essere), la vita, il senso, la ragione. E, poichè delle cose naturali quattro sono i gradi corrispondenti, la specie umana implica in sè tutti i gradi dell'esistenza, ed esiste con le cose inanimate, vive con le piante, sente coi bruti, e, essa sola, ragiona, e ragionando rientra in sè stessa, ascende ai propri fastigi, *se collabellat atque exosculatur* [2]. In questo ultimo grado, l'uomo si fa eguale alla madre Natura, perchè la comprende e l'abbraccia. Ma non a qualunque uomo, sol perchè dotato di ragione, è concessa siffatta eguaglianza (e vedremo tra breve che si tratta piuttosto di una superiorità), bensì all'uomo che effettivamente ragiona, al sapiente. L' insipiente è un uomo incompiuto *(incompositus)*, che ha l' inizio dalla Natura, ma non lo perfeziona e definisce con l'arte. Simile per natura al sapiente, gli è dissimile per virtù. L'uno ripaga i doni naturali ed in più acquista e possiede sè stesso, diventando indipendente, l'altro resta attaccato a madre Natura, debitore e ingrato. L'uno con la forza della mente si sdoppia e consta di due uomini, un uomo naturale e sensibile, e un uomo d' intelletto e di virtù, l'altro resta quello ch'era, cioè neppure un vero uomo: *solus sapiens est veraciter homo.* Non è dunque la natura, ma la *virtus* che fa dell'uomo un uomo, un continuatore ed emulo di quel celeste Prometeo, che, come can-

---

[1] BOVILLUS, *Liber de sapiente* (Nuova edizione del Klibanski, annessa al vol. del Cassirer, *Individuum und Kosmos*, cit., pp. 299-412. L'edizione completa delle opere, Paris-Amiens, 1510-11).

[2] Op. cit., c. 1.

tano le favole dei poeti, ammesso per divino consentimento o per forza dell' ingegno nei divini palagi, dopo ch'ebbe guardato con tutta l'attenzione di cui era capace le cose che vi erano contenute, nessuna tra esse trovò più santa, più preziosa, più viva del fuoco. E portò il fuoco tra gli uomini [1].

« Il Sapiente è l'uomo che veracemente vien celebrato come il mondo minore, figlio del maggiore, cioè dell' Universo... Anzi, egli dev'essere chiamato non soltanto mondo minore, ma anche maggiore, perchè la mente del sapiente è tanto grande quant' è grande la capacità di tutto il mondo, e la sua memoria si riempie e si orna di altrettante nozioni quante sono nel mondo le sostanze. » Questa adeguazione tra il microcosmo e il macrocosmo è spiegata dal Bovillo con rara sagacia di motivi antitetici, che si completano a vicenda. Il mondo, egli dice, è tutto, ma non sa quello che è. L'uomo è quasi un nulla, ma sa tutto. Quanto l'uno soverchia l'altro per sostanza, altrettanto l'altro lo supera per scienza. « Il mondo presenta ogni cosa, l'uomo giudica, intuisce, specula ogni cosa. Il mondo è l'oggetto comune, la matrice di tutte le verità, l'uomo n' è lo specchio, il contenente, il rappresentante [2]. L'uomo dunque è fulgore, scienza, luce ed anima del mondo, il mondo è lo stesso corpo dell'uomo » [3]. E come l'anima è necessaria al mondo, così il corpo è necessario all'uomo. Dall'unione dell'uno e dell'altro

---

[1] Op. cit., c. 6-8.

[2] Traduco con questo termine l'espressione *sibi objicens immaginem*, che vuol dire appunto, colui che si pone di contro, si rappresenta l' immagine. Caratteristica questa circonlocuzione, per esprimere il *soggetto*: un termine che però non è usato dall'A., quantunque fosse richiamato dall'antitesi con il precedente *obiectum*.

[3] Ibid., c. 19.

nasce ciò che noi chiamiamo l'universo, intendendo con questo nome la realtà nella sua sufficienza e nella sua capacità d' intendersi. L'universo è quindi *per-simile et proportionabile* all'uomo. La conoscenza umana lo piega, lo riflette su sè stesso, senza dividerlo, perchè è della natura della conoscenza di essere una *flexura*, una *conversio*, un *orbicularis motus sine substantiae divisione*; qualcosa insomma che, *ad instar serpentis in seipsam volvitur*[1]. Nella conoscenza di sè, l'universo è umanizzato, perchè la sapienza non è che « una certa umanità ». E d'altra parte l'uomo si costituisce arbitro, giudice e contemplatore di sè e del tutto[2].

In questa concezione, che abbiamo seguita con fedeltà testuale, il tema del microcosmo è, nel tempo stesso, accolto e sorpassato. Già emerge il soggettivismo della filosofia moderna, dalla pittoresca farragine (su cui sorvoliamo) delle idee del Medioevo e del Rinascimento, che pure abbondano nel Bovillo; ed emerge con un afflato cosmico, che rare volte ci sarà dato di sentire nella stessa filosofia moderna. Valga ancora questo esempio, di grande potenza rappresentativa. L'autore ci ritrae quel senso di vuoto, di opprimente nullità che era al principio delle cose, quando tutto era già preordinato ad apparire, e mancava ancora l'uomo. « Erano le cose pregne di attuosità, ognuna fissata nel suo grado, ordine e luogo; e gli atti diversi, le specie disparate, le differenze reali, i luminari del mondo per sè soli non erano in grado di mescolarsi, di coagularsi, di affluire insieme; tanto meno potevano trarre alla luce l'uomo. Ed ecco, fuori di quelle differenze e proprietà, e in

---

[1] Ibid., c. 27.
[2] Ibid., c. 21.

una regione del tutto opposta, *in conflage mundi, in omnium medio coaluit Homo, tanquam publica creatura,* che, tutto quel che la Natura aveva lasciato di vuoto, con le potenze, con le ombre, con le specie, con le immagini e con le ragioni riempì »[1].

L'uomo, *publica creatura*: è una degna epigrafe della filosofia dell'umanesimo.

---

[1] Ibid., c. 26.

II

NATURALISMO E OCCULTISMO

1. La filosofia dell'amore. — Una propaggine del platonismo italiano è la filosofia dell'amore del '500, che ha larghe risonanze negli ambienti letterari e perfino mondani del Rinascimento. Il tema dell' Eros platonico s' innesta infatti nella tradizione dello stil nuovo e del petrarchismo e le imprime una rinnovata vitalità. Qui il conflitto tra le intuizioni dualistiche del Medio Evo e lo spirito monistico dell'umanesimo risalta con grande evidenza e trova la sua personificazione simbolica, da una parte nel mito delle due Veneri, la celeste e la pandemia, dall'altra nella forza unificatrice di Eros, che eleva e sublima tutto ciò che investe.

Il Medio Evo aveva dissociato due specie di amori, la *charitas*, che aveva per oggetto e per meta Dio, e l'amore sensuale, la *joie*, la *Freude*, cantata dai poeti popolari [1]. La lirica dei trovatori e quella dello stil nuovo rappresentano una successiva fase dello stesso dualismo: essa ha per oggetto la donna, la datrice di gioia dell' ingenua poesia sensualistica,

---

[1] H. Pflaum, *Die Idee der Liebe. Leone Ebreo*, Tübingen, 1926, 1 sgg.

ma, nel suo sforzo per sublimarla a una mistica purezza, la converte in un simbolo divino, in un'« angeletta » che non ha quasi più nulla della primitiva umanità. Si riproduce così, nella donna stessa, quel dualismo che prima esisteva tra la carne e Dio. Ma accenti più realistici e terreni si fanno sentire nel corso della graduale riabilitazione delle cose mondane che si fa strada attraverso il francescanesimo, il sensualismo del Petrarca, il naturalismo lucreziano (che ispira gl' inni a Venere del Bruni, del Poliziano, del Pontano), il generale rinnovamento umanistico della vita.

La scoperta di Platone non porta nessun elemento risolutivo nel conflitto, perchè la concezione platonica è essa stessa dualistica; ma ne potenzia i termini, in modo che le tendenze monistiche dell'età nuova si affermano su di un problema reso più complesso, ed assorgente via via ad un significato cosmico. Anche qui l'avviamento è stato dato dal Ficino, col suo commentario al *Convito*. Duplice è per lui, come per Platone, la bellezza, l'una spirituale e divina, l'altra sensibile e corporea; duplice quindi l'amore che da essa è suscitato, come il movimento dal proprio motore. Pure, c'è una ragione unitaria, che vince questa duplicità. La bellezza è un raggio divino, che, neoplatonicamente, si espande in tutti gli ordini della creazione, senza lasciarne alcuno in una perfetta tenebra. Essa penetra dovunque, nella mente angelica, di qui nell'anima, poi nella natura vivente, e infine nella stessa materia corporea, ciascun ordine prendendo, della sua luce, quel ch' è in grado di accoglierne. Quindi c' è nel corpo un qualche vestigio della bellezza divina, e nell'amore che lo vagheggia una impronta spirituale, che lo riscatta in certo modo

dalla sua brutalità ferina. Con finissima analisi psicologica, il Ficino ci ritrae quel senso d'insoddisfazione ed insieme di ansietà che nasce dall'amore corporeo, « il cui impeto non si estingue alla vista e al contatto dell' amante », e « vuole qualcos' altro, senza però sapere cosa voglia ». « La ragione è che gli amanti ignorano che Dio ha infuso nelle sue opere un occulto sapore di sè. E il fulgore della divinità, rilucendo nelle belle forme come un simulacro di Dio, è quel che dà agli amanti un senso di stupore, di tremore e di adorazione » [1]. C' è nell'amore, anche se nasce dall' impulso più egoistico, la sconfitta dell'egoismo: esso è una morte volontaria; muore chiunque ama; « muore a sè stesso, facendosi dimentico di sè, e rivive nell'amato, perchè l'amato lo trasfonde in sè col suo ardore » [2].

La bellezza, dunque, è sempre spirituale e incorporea, anche quella del corpo: « e tanto manca che il corpo sia esso stesso la bellezza, che non solo ciò che appartiene all'anima, ma anche ciò che è nei corpi e nelle voci non può essere corporeo ». Le singole membra, per sè non sono belle; la bellezza invece nasce dalla loro proporzione, che è un rapporto immateriale; e spesso si dà questo paradosso, che le cose che per sè prese non hanno vaghezza, ne acquistano nell' insieme [3]. In fondo, che mai è la bellezza corporea? « Un atto, una vivacità, una certa grazia, che rifulge nel corpo per influsso della sua idea » [4] e che ha un'espressione razionale nelle proporzioni matematiche tra le varie parti: p. es.,

---

[1] FICINO, *In Convivium Platonis de amore commentarium*, Opp., II, *orat.* 2, c. 5, 6, fol. 289.

[2] Ibid., *orat.* 2, c. 8, fol. 290.

[3] Ibid., II, *orat.* 5, c. 3, foll. 297-298.

[4] Ibid., *orat.* 5, c. 6, fol. 299.

la lunghezza del viso equivale al triplo di quella del naso, i due semicerchi delle orecchie fanno il circolo della bocca, ecc. Il Ficino insiste molto su questi rapporti, che sono nel gusto del naturalismo del tempo, e che dipendono dall'idea di una bellezza oggettiva, non risultante da un nostro modo di vedere o di sentire; anzi causa efficiente e finale di esso. Deriva anche di qui che il rapporto tra l'amato e l'amante è precisamente l' inverso di quello che noi intendiamo: l' attività è nell' amato, (cioè nella bellezza, nell' idea) che ha forza di attrarre a sè l'amante, e in questo invece v' è passività, o, secondo la denominazione più consueta, che suona meno paradossale, passione. Così inteso l'amore, non avendo un proprio impulso attivo e autonomo nell'amante, è opera di magia, tant' è vero che si circonda di fascinazioni, d' incantesimi e di veneficii [1].

Come naturale magia, l'amore è immanente all'universo, nei suoi singoli esseri e nel suo tutto. Il rapporto tra l'amante e l'amato non è che un riflesso di quello che si dà tra il mondo e Dio, dove Dio è la suprema bellezza che attrae a sè il mondo, e questo è attratto e rapito in Dio: *amor circulus est bonus* [2]. Siamo così al culmine di una concezione profondamente unitaria, con la quale però coesiste, nella stessa opera del Ficino, la rappresentazione delle due Veneri, che pure vi contrasta e anzi vi contraddice.

Il lungo commento di Pico della Mirandola alla canzone d'amore di Girolamo Benivieni non offre,

---

[1] Ibid., *orat.* 6, c. 10, fol. 309: « quapropter nemini dubium est quin amor sit magus cum et tota vis magiae in amore consistat et amoris opus fascinationibus, incantationibus, veneficiis expleatur ».

[2] Ibid., *orat.* 2, c. 2, fol. 287.

in confronto del *Convito* ficiniano, che una serie di piccole varianti. In luogo dell' identificazione di Dio con la bellezza, si considera la divinità, secondo un più ortodosso neoplatonismo, come superiore alla bellezza, la quale appartiene alla regione immediatamente più bassa, dove comincia la contrarietà unita, la discordia concorde. E l'amore, conforme alla genealogia platonica (figlio di Penia e di Poros), è affetto da contrarietà [1]. Si pone inoltre in rilievo la dipendenza della Venere terrestre dalla celeste, e l'unità dell' idea della bellezza con quella del bene, nel senso che l'una è la specie e l'altra il genere [2]. Quanto al resto, non v'è nulla che sia degno di particolare menzione.

Un progresso speculativo del problema non si ha che con l'opera di un giudeo di Lisbona, Leone Ebreo (Giuda Abarbanel, 1460-?), profugo in Italia, in seguito alle persecuzioni anti-semitiche nel Portogallo e nella Spagna. I suoi *Dialoghi di amore*, scritti in lingua italiana, furono pubblicati postumi, per la prima volta nel 1535, ma la loro redazione risale a un tempo molto anteriore [3]. Il motivo cosmico dell'amore, che nel comento ficiniano è appena accennato, è in essi predominante: tutta la filosofia viene a compendiarsi nel sistema dell'amore. Quindi l' Eros platonico, nella sua posizione subordinata di semi-dio o di demone, non è più in grado di reggere la grande mole del mondo. L'amore per Leone è un Dio, anzi è Dio stesso, da cui procede il primo impulso amoroso che si comunica di grado in grado a tutte le creature, e da queste risale al

[1] Pico, *Opp.*, I, lib. II, c. 6, fol. 740.

[2] Ibid., fol. 741; lib. II, c. 2, fol. 738.

[3] Si veda l'edizione dei *Dialoghi di amore* curata dal Caramella nella collezione *Scrittori d' Italia* del Laterza.

suo principio, in un unico ciclo cosmico: l'universo è un *circulus amorosus*.

Un altro elemento nuovo, o che almeno ha un nuovo risalto nella filosofia di Leone, è il riconoscimento della forza pratica, appetitiva dell'amore, che nelle forme superiori dell'esistenza s' integra con la rappresentazione intellettuale della bellezza, ma nelle più basse agisce da sola, come istinto o come cieco impulso, obbedendo inconsapevolmente a una legge trascendente di ordine e di armonia. Vi sono dunque tre specie di appetiti, naturale, sensibile, razionale. La prima è negli elementi insensibili, come metalli, pietre, erbe, alberi, « che tutti questi hanno conoscimento natural del suo fine e inclinazion naturale a quello, la quale inclinazione li muove a quel fine, come li corpi gravi di discendere al basso e i lievi di ascendere all'alto » [1]. Il nome di conoscenza naturale, usato qui da Leone, vale piuttosto nel senso d' inclinazione o d' impulso, come la saetta che cerca nettamente il segno non per propria cognizione, ma per cognizione del saettante dal quale è drizzata. Similmente, « questi corpi inferiori cercano il suo proprio luogo e fine, non per lor propria cognizione, ma per la retta cognizione del primo creatore, infusa nell'anima del mondo e nell'universal natura delle cose inferiori » [2]. Più alto è l' impulso sensibile, dov' è già un inizio di conoscenza e di movimento spontaneo verso il proprio oggetto; ma solo l' impulso razionale merita il vero nome di amore, e riproduce nell'uomo il processo cosmico dell'amor divino. V' è qui qualche presentimento dell'*Amor Dei intellectualis* dello Spinoza.

---

[1] Ibid., II, 67.
[2] Ibid., II, 69.

Se da Dio agli ordini digradanti del creato l'amore discende per una scala di decrescente bellezza e perfezione, dalle creature a Dio esso segue un inverso cammino di elevazione e di progresso. Leone coglie con molta vivacità quell'ansia verso il perfezionamento che agita tutto ciò che ama e lo purifica e lo abbellisce. Da essa procede anche la tendenza degli ordini inferiori a sposarsi con i più alti, come per affrettare la propria ascensione. Così il mondo corporeo s'unisce col mondo spirituale, la terra con il cielo (il quale « si muove su di essa come il maschio sulla femmina »). « Nè mai le intelligenzie separate, o angeli divini, si unirebbero coi corpi celesti nè gl' informerebbero nè gli sarebbero anime donanti vita se non l'amassero; nè le anime intellettive si uniriano coi corpi umani per farli razionali, se non le costringesse l'amore, nè s'unirebbe quest'anima del mondo, con questo globo della generazione e corruzione, se non fosse l'amore » [1].

Noi ci fermiamo, per l'economia del nostro lavoro, a questa descrizione dello schema, o meglio del contorno, del circolo amoroso in cui si compendia, per Leone Ebreo, la dottrina della realtà (nel mondo, egli dice, non ha essere chi non ha amore). Ma i suoi *Dialoghi* presentano una complessità molto maggiore: elementi cabalistici e magici, tratti di naturalismo ora fantastico e mistico, ora crudamente realistico, stratificazioni di emanazionismo neoplatonico, si alternano e s' intrecciano in un miscuglio bizzarro. E il Dio-amore che dovrebbe reggere i fili di questo intreccio, vi s' impiglia anche lui, e, ora somiglia all'unità ineffabile del neoplatonismo, che

[1] Ibid., II, 165.

genera l' intelletto primo e il « caos ombroso », da cui procedono via via gli altri esseri, secondo l' immagine tradizionale della scala, ora è il centro del circolo amoroso, il principio vivente che penetra e anima tutti gli esseri, e che fa del mondo una « multifaria unità », ora è l' una e l'altra cosa insieme, a delizia degl' interpreti.

Da Marsilio e da Leone, il tema dell'amore ritorna negli ambienti letterari che già lo avevano coltivato, e vi torna carico di elementi filosofici che, se non ne ricevono nuovi impulsi, tuttavia danno un tono più elevato alle conversazioni letterarie e mondane. Le trattazioni sull'amore si contano a decine, nella prima metà del Cinquecento; e talune hanno una grazia e uno stile degni del buon gusto di quel tempo; altre seguono, alla men peggio, la moda. Ma ogni moda soddisfa a bisogni più profondi di quelli che risultano all'apparenza: se anche spuria, è sempre figlia della storicità e dell' universalità dello spirito. E la voga cinquecentesca del problema dell'amore appaga due di tali esigenze: da una parte adegua alla sfera degli ambienti e degl' interessi meramente letterari le conquiste filosofiche dell'umanesimo e del naturalismo: dall'altra, contiene *in nuce* le categorie estetiche dei giudizi della critica artistica e letteraria. Fino alla metà del Cinquecento, quando cominceranno a prevalere i criteri della *Poetica* di Aristotele, domina il concetto platonico della bellezza oggettiva, implicito, come s' è visto, nelle teorie dell'amore, che concorda mirabilmente con gl' ideali neo-classici dell'età umanistica, perchè la classicità vien fatta consistere in una compostezza armonica di linee, di toni, di colori, di suoni, che s'avvicina, per quanto è possibile, alla perfezione

dei modelli naturali e divini. E dalla bellezza deriva l'attrazione, il piacere, il gusto: riflessi soggettivi e intellettualizzati di un'oggettività in sè proporzionata e armonica. Questa disposizione estetica, essenzialmente contemplativa, era la più atta a fare apprezzare l'arte di un Ariosto e di un Raffaello.

Spigoliamo qua e là tra le filosofie dell'amore del '500. Negli *Asolani* del Bembo è posta in evidenza la funzione cosmica di Eros. « Questa macchina così grande e così bella del mondo, che noi con l'animo più compiutamente che con gli occhi vediamo, nella quale ogni cosa è compresa, se di amore non fosse piena, che la tiene con la sua discordevole catena legata, ella non durerebbe nè avrebbe lungo stato giammai » [1]. E si accenna inoltre alla sua funzione storica e civilizzatrice: « crebbe a poco a poco Amore ne' primi uomini insieme col nuovo mondo e, crescendo egli, crebbero l'arti con lui. Allora primieramente i consapevoli padri conobbero i loro figliuoli dagli altrui e gli cresciuti figliuoli salutarono i padri loro; e sotto al dolce giogo della moglie e del marito n'andarono santamente legati con la vergognosa onestà. Allora le ville di nuove case s'empierono; et le città si cinsero di difendevole muro; et i lodati costumi s'armarono di ferme leggi » [2]. Nel rimanente, il Bembo ripete le cose già note del Ficino.

Letterariamente efficace è il quarto libro del *Cortegiano* di Baldassarre Castiglione, dedicato alla dottrina dell'amore. « Amor non è altro che un certo desiderio di fruir la bellezza; e poichè il desiderio non appetisce che le cose conosciute, bisogna sempre

[1] BEMBO, *Gli Asolani*, lib. II.
[2] Ibid., lib. cit.

che la cognizione preceda il desiderio, il quale per sua natura vuole il bene, ma da sè è cieco e non lo conosce; perciò ha così ordinato la natura, che ad ogni virtù conoscente sia congiunta una virtù appetitiva. » E, dopo di aver accennato ai tre modi del conoscere, per mezzo del senso, della ragione, dell' intelletto, il primo appropriato ai bruti, l'ultimo agli angeli, afferma che « l'uomo, di natura razionale, posto come mezzo fra questi due estremi, può, per sua elezione inclinandosi al senso, ovvero elevandosi allo intelletto, accostarsi a' desideri or dell'una or dell'altra parte. Di questi modi adunque può desiderarsi la bellezza; il nome universal della quale si conviene a tutte le cose o naturali, o artificiali che son composte di buona proporzione, e debito temperamento, quanto comporta la lor natura » [1]. Ma la bellezza, anche sensibile, non è mai meramente corporea: essa è un influsso della bontà divina che è diffusa su tutte le cose; e, per la sua natura spirituale, semina virtù negli animi e raccoglie frutti di bellissimi costumi. « Questo è il vero generare, ed esprimere la bellezza nella bellezza; il che da alcuni si dice essere il vero fine dell'amore » [2].

Come nell'ascensione dei gradi della conoscenza incontriamo per ultimo l' intelletto angelico, così nei corrispondenti gradi della bellezza, al culmine v' è lo splendore degli angeli, e l'anima, rapita da quella luce, comincia ad infiammarsi, « e tanto avidamente la segue, che quasi diviene ebria e fuor di sè stessa per desiderio di unirsi con quella, parendole aver trovato l'orma di Dio; nella contemplazione del

---

[1] B. Castiglione, *Il Cortegiano* (Ed. Sonzogno), IV, 278.
[2] Ibid., p. 288.

quale, come nel suo beato fine cerca di riposarsi ». E in Dio trova « quella bellezza indistinta dalla somma bontà, che con la sua luce chiama e tira a sè tutte le cose, e non solamente alle intellettuali dona l' intelletto, alle razionali la ragione, alle sensuali il senso e l'appetito di vivere, ma alle piante ancora e ai sassi comunica, come un vestigio di sè stessa, il moto e quello istinto naturale delle lor proprietà » [1].

Sorvolando sul *Libro de natura d'amore* di Mario Equicola (1531), dove d' interessante non v' è altro che il tentativo di narrare la storia del problema da Guittone d'Arezzo ai contemporanei, ci soffermiamo un momento sul *Raverta* (1544) del Betussi, dove c' è un saggio di analisi psicologica di qualche importanza. Si può dire, com'era stato già detto, che l'amore sia desiderio? Se fosse tale, durerebbe fino all' istante in cui si entra in possesso della cosa desiderata, e, avutala, verrebbe meno. E perciò al Betussi par meglio di definirlo come « un affetto volontario di partecipare o di essere fatto partecipe della cosa conosciuta, stimata bella » [2]. Esso non ha origine nel tempo nè fine, avendo la sua fonte nello Spirito Santo, che è il nesso che unisce insieme il Padre e il Figlio [3]. E all'obiezione, che noi vediamo molti, già innamorati, disamorarsi, risponde Tullia d'Aragona (o altri in suo nome) nel dialogo *Della infinità di Amore* (1547) che « mentre si ama, non si ama con termine e, quando non si ama più, non fa a proposito la questione ». In altri termini, non è l'amore che finisce, ma son gl' individui che cessano di parteciparne. Analogamente, a chi dicesse:

---

[1] Ibid., pp. 292-293.

[2] G. Betussi, *Il Raverta* (in *Trattati d'Amore del Cinquecento*, Ed. Zonta, *Scrittori d'Italia*), p. 8.

[3] Ibid., p. 25.

« i vivi non possono vivere senza mangiare », non si dà smentita facendo osservare che « i tali e tali ora son morti e non mangiano più » [1]. Dunque l'amore è infinito; ma l'infinito in atto non è, aristotelicamente, possibile: tuttavia « ci è un altro infinito, che si chiama infinito di virtù, ovvero di perfezione, che i filosofi dicono di vigore ovver di potenza ». E amore « è infinito non in atto, ma in potenza: cioè i desideri degli amanti sono infiniti e mai si acquetano a cosa niuna, perchè dopo questo vogliono qualche altra cosa, e dopo quell'altra un'altra e così via. E quinci è che gli amanti or piangono or ridono, anzi piangono e ridono in un medesimo tempo, hanno speranze e timore, sentono gran caldo e gran freddo, vogliono e disvogliono parimente, ecc. » [2].

Omettiamo gli scritti dello Sperone e del Piccolomini, nonchè altri opuscoli raccolti, nei *Trattati d'Amore del Cinquecento,* dallo Zonta, per chiudere con un cenno dei due libercoli di Agostino Nifo, *De pulchro et De amore.* Sono di scarso valore, come del resto tutte le opere di quel vuoto filosofante; ma hanno un'indiretta importanza, come provenienti da parte aristotelica. Il Nifo spiega e giustifica, col realismo del suo maestro, la veduta immanentistica e unitaria con cui gli scrittori precedenti, e lui stesso, si sforzano di fondere insieme l'amore sensibile e corporeo con l'amore spirituale. Per Platone, egli dice, la bellezza è soltanto incorporea; bisogna invece intenderla come corporea e incorporea a un tempo, e non rifuggire, nell'amore, da ciò che *amplexu et tactu explicatur* [3].

---

[1] Tullia d'Aragona, *Della infinità d'Amore* (in *Trattati* cit.), pp. 206-207.

[2] Op. cit., 214, 216.

[3] A. Niphi, *De pulchro et de amore,* Lugdun., 1549, c. 18, 11.

E all' intuizione cosmica dei platonici, egli oppone che solo nell'uomo v' è la *ratio pulchri* vera e propria: non nelle sostanze separate, che meglio si dicono buone che belle, nè nelle sostanze inferiori, che vengono chiamate tali per mero equivoco, mentre sono piacevoli, utili o nocive [1].

Tuttavia il platonismo del Quattro e del Cinquecento ha mostrato che si farebbe torto a Platone col considerarlo autore solo di ciò che nel comune linguaggio è passato sotto il nome di « amor platonico ». V' è certo nella sua idea della bellezza e nel dualismo tra i sensi e l' intelletto la fonte di una concezione puramente spirituale dell'amore; ma v' è anche, nel figlio di Penia e di Poros, una virtù dialettica che unisce i contrari e fa partecipe delle idee il mondo della materia. E i platonici di cui abbiamo parlato, se conservano molte tracce di quel dualismo, d'altra parte son portati, dallo spirito stesso dei tempi, ad accentuare il motivo dialettico e sintetico.

2. Il naturalismo del Rinascimento. — Non dobbiamo uscire dall'atmosfera della filosofia umanistica, per incontrare il naturalismo del Rinascimento, che v' è già tutto dentro e n' è permeato da ogni parte. L' ideale dell'uomo è quello di una natura umana, che vive in pieno consenso e in attivo scambio d' influssi con la rimanente natura. Ed è l'uomo, con le sue forze, le sue passioni, la sua anima, che dà il carattere e il tono alla vita di ciò che lo circonda. Quel naturalismo non ha altra somiglianza, fuorchè nel nome e in qualche aspirazione ancora lontana, col naturalismo della scienza moderna. Quest'ultimo

---

[1] Ibid., c. 32.

ha due caratteristiche principali: esso tende a spersonalizzare e a disumanare per quanto è possibile la realtà oggettiva, risolvendola nei suoi elementi quantitativi e nelle sue forze meccaniche. Inoltre, esso nega ogni immediato influsso animistico e magico tra l'uomo e la natura, e media i loro rapporti con la scienza, sì che il dominio dell'uno sull'altra non si esercita con atti di volontà e di potenza, ma per mezzo della conoscenza sperimentale delle leggi, che rende possibile d'incanalare e di volgere a servigio dell'uomo le forze fisiche. Secondo l'espressione scultorea di Bacone, *naturae non imperatur nisi parendo.*

Invece il naturalismo del Rinascimento è ilozoistico o animistico, riconoscendo dovunque nel mondo energie analoghe a quelle dell'uomo: ragione e senso, simpatie e antipatie, piacere e dolore, e simili. E, come le membra e le forze umane cospirano verso l'unità organica dell'individuo, così anche nell'universo le singole parti, nella loro concorde discordia, si organizzano in un individuo in grande, che ha carne, nervi, ossa, muscoli, e un'anima senziente e conoscente, concepita secondo il modello stoico-platonico. Se l'odierno meccanicismo scientifico ci rende molto cauti nell'ammettere azioni ed influssi tra le parti del cosmo, l'organicismo del Rinascimento, invece, costituisce un naturale incentivo a riconoscerne da per tutto, tanto più stretta è la solidarietà e la reciprocità tra le membra di un organismo animato, e immediata l'influenza dell'anima su di esse. Una volta che lo spirito umano opera con mirabile efficacia e finalità sul proprio corpo, perchè non dovrebbe egualmente agire sugli altri, e questi, a lor volta animati, tra loro, e l'anima del mondo su tutti? Così i cieli agiscono sulla terra,

il magnete sul ferro, gli acidi sui metalli, il fuoco sull'acqua, gli spiriti vitali sulla generazione e così via; e, d'azione in azione, l'universo è tutto attraversato da infinite correnti animistiche, che s' intrecciano, si congiungono e si oppongono.

L'uomo, situato com' è al centro della natura e riflettente, in sè, a guisa di microcosmo, il mondo maggiore, è più di ogni altro essere in grado di seguire e di annodare i fili invisibili, che si tendono da un polo all'altro dell'universo. Egli conosce gli odi e gli amori, le attrazioni e le ripulsioni degli elementi; il suo animo è universale interprete, a da questa capacità trae una possibilità di dominio sulle altre forze meno consapevoli. Ma egli è anche una creatura naturale, la più naturale forse delle creature, in cui si dà convegno tutto ciò che esiste e vegeta e sente nel mondo. Questo lo fa soggetto a influssi molteplici, da ogni parte convergenti su di lui. Sono due motivi opposti, uno di forza, di attività, di orgoglio, l'altro di passività e di eteronomia, aventi la loro radice nel latente conflitto, da noi già illustrato, implicito nell' idea del microcosmo, che da una parte riflette in sè il mondo, dall'altra si fa dominatore ed arbitro del mondo.

I due motivi hanno la loro espressione storica in due scienze egualmente fiorenti nell'età che noi consideriamo, l'astrologia e la magia. La prima fa la vita umana determinata dagli astri, schiava di congiungimenti e di opposizioni che son fuori del suo potere; la seconda dà al mago la potenza d' imprigionare e di scatenare le forze della natura, della cui azione egli possiede il segreto. L'antitesi di questi due motivi è stata sentita, in tutta la sua importanza, solo da pochi, p. es., da Pico della Mirandola, fautore convinto della magia e critico dell'astrologia. In

altri invece coesistono promiscuamente; e chi può negare che questa coesistenza non sia anch'essa caratteristica di un'età che ha vissuto passionalmente un sogno di emancipazione ed ha creduto pesantemente al domma della predestinazione? Ma nell'astrologia stessa, retaggio di altre età, fatalistiche e passive, lo spirito del Rinascimento pone qualche nota sua, che in parte ne modifica il senso e l'efficacia. Essa viene a simboleggiare il consenso e la solidarietà che lega le parti dell'universo, diventando così l'espressione ancora fantastica di una normalità naturale [1]. E d'altra parte c'è, nella conoscenza che essa implica delle leggi e degl' influssi dei cieli, il principio di un riscatto dalla loro schiavitù. Noi ci siamo già imbattuti in qualche passo, dove s'accenna che la soggezione agli astri vale per gl' ignoranti e non per i saggi: e possiamo ora spiegarci il senso profondo di tale affermazione, considerando che l' ignorante è il mero uomo di natura, mentre il saggio — si ricordi il *De sapiente* di Bovillo — s' è creato una seconda natura più alta, adeguata a quella di Dio: il saggio, dunque, (la frase è di Pico) è, al pari di Dio, al di sopra dei cieli.

L' ingenuo e fantastico animismo del Rinascimento ha non poche affinità con quello della filosofia presocratica. E ritornano infatti in onore Eraclito, Empedocle, i Pitagorici; anzi il pensiero si fa, di questo suo risvegliato interesse, una nuova arma contro Aristotele, a cui attribuisce l' insidioso proposito di aver voluto, nei suoi cenni storici, gettare un'ombra di discredito e di disprezzo su di essi. Pure, non bisogna lasciarsi ingannare da certi ravvicinamenti troppo crudi che si riscontrano nelle fonti. Venti

---

[1] Cassirer, *Individuum und Kosmos*, cit., p. 111.

secoli di storia non sono passati invano, contrariamente a quel che amerebbe credere un'età che neutralizza la storia in una natura sempre identica, o sempre ricorrente, come le stagioni. E le rinascenti tendenze animistiche sono in effetti temperate da un razionalismo più o meno latente, carico di tutti i pensieri della storia. Esso agisce per vie diverse ma concorrenti. L'abbiamo intravvisto in opera nell'astrologia, e meglio ancora lo vedremo, in atto di avviare questa pseudo-scienza verso la scienza astronomica. Alla magia esso contesta la possibilità di un'azione immediata dello spirito sulla materia, servendosi, finchè non sarà scoperta una nuova fisica, della comune fisica aristotelica, che nega ogni influenza dove non v'è contatto. Noi vedremo, su questo semplice concetto, fondarsi una critica spregiudicata e abbastanza moderna degl'incantamenti, delle stregonerie e di altre simili superstizioni.

Un'altra delle vie del razionalismo è quella delle matematiche. Anche qui, non dobbiamo pensare il matematismo, che si fa largamente strada nella scienza del Rinascimento, secondo analogie moderne. Non si tratta di un uso strumentale dei numeri e del calcolo nella ricerca: le matematiche sono intese come schietta espressione di razionalità, e le combinazioni numeriche hanno il valore di enti per sè; quindi invece di modificare lo strumento secondo le esigenze dell'indagine naturalistica, il ricercatore scruta, tormenta, e spesso sconvolge la natura perchè si pieghi all'ordine matematico prestabilito. È questo il carattere del simbolismo neo-pitagorico; e la sua efficacia scientifica è data da ciò, che, pur non abbandonando le proprie premesse, esso è costretto continuamente a moltiplicare i suoi simboli, per adeguarli alla complessità e alla varietà delle

cose naturali. Ma, comunque fantastico e simboleggiato, un ordine val sempre meglio della confusione e dell'arbitrio; e noi non rimpiangiamo che la pittoresca e caotica molteplicità delle personificazioni animistiche della natura ceda a poco a poco terreno di fronte a un muto e scheletrico universo matematizzato, ridotto alla cruda espressione biblica del «*numero, pondere, mensura*». Questa impressione di povertà pittorica, ma sana e contenente in germe una nuova e diversa ricchezza, ci viene offerta dai primi tentativi di applicazione delle matematiche alla natura, come quel trattatello della *Divina proporzione,* che il Pacioli, amico di Leonardo, dedicava a Ludovico il Moro [1]. La divina proporzione (divina per gli effetti mirabili che se ne deducono) è la sezione aurea, la quale, nelle sue applicazioni naturali, dà un primo e cospicuo saggio dell'essenza matematica dell'universo. Infatti le matematiche sono «fondamento e scala de pervenire a la notizia de ciascun'altra scienza, per esser loro nel primo grado de la certezza», sì che «tutto ciò che per lo universo inferiore e superiore si squaterna, quello de necessità al numero peso mensura fia sottoposto» [2]. E non solo nella natura fisica, ma nelle industrie umane e nelle arti belle si realizzano le proporzioni numeriche, formando una trama unica del mondo spirituale e corporeo.

Molto più complesso è l'universo di Leonardo (1452-1519) che, insieme con questa ossatura matematica, ha muscoli, nervi e sangue. Ha giovato a Leonardo la sua esperienza di pittore nel porre in evidenza il valore di un'osservazione precisa e

[1] PACIOLI, *Divina proporzione*, ed. viennese del 1889 condotta su quella del 1508.

[2] Ibid., c. 2.

sagace dello spettacolo del mondo. Il suo *Trattato della pittura* è un'esaltazione della vista (quindi dell'arte che ne dipende) al di sopra di tutti gli altri sensi. L'occhio ci dà più dirette e veraci apprensioni delle cose, non falsate dall' immaginazione; di qui la superiorità e la maggiore naturalezza della pittura in confronto della poesia. « Se tu sprezzerai la pittura, egli dice, la quale è sola imitatrice di tutte le opere evidenti di natura, per certo tu sprezzerai una sottile invenzione, la quale con filosofica e sottile speculazione considera tutte le qualità delle forme: mare, siti, piante, animali, erbe, fiori, le quali sono cinte di ombra e lume. E veramente questa scienza è figlia legittima di natura, perchè la pittura è partorita da essa natura; ma per dir più corretto, diremo nipote di natura, perchè tutte le cose evidenti sono state partorite dalla natura, dalle quali è nata la pittura. Adunque rettamente la chiameremo nipote di essa natura e parente d' Iddio » [1].

Questo sdoppiamento tra realtà e immagine ha un significato platonico, e generalmente platonico è l'orientamento visivo della dottrina di Leonardo. Ma egli ne trae conseguenze che interessano lo sviluppo dell' intuizione umanistica: e cioè che lo studio dei classici o, comunque, dei testi scritti, interpone nuove immagini e quindi allunga la distanza tra l'uomo e la natura, riuscendo così d' impedimento più che di utilità alla schietta conoscenza. A coloro che, addottorati nei libri, lo criticano come empirico, egli risponde: « Se bene, come loro, non sapessi allegare gli autori, molto maggiore e più degna cosa a legger è, allegando l'esperienza, maestra ai loro maestri » [2].

[1] LEONARDO, *Trattato della pittura*, n. 8.

[2] LEONARDO, *Frammenti letterari e filosofici*. (Ed. Solmi, 1899), pp. 80-81.

E ancora: « Chi disputa allegando l'autorità, non adopra l'ingegno, ma piuttosto la memoria »[1]. Bisogna dunque attingere ai modelli, non alle copie più o meno imperfette.

E Leonardo vi attinge, ma non soltanto con l'occhio di pittore. La sua osservazione è sorretta e guidata da una curiosità che presto sorpassa gl'interessi artistici, com'è documentato dalla narrazione del Vasari e dalla genesi stessa delle opere, che possiamo ricostruire attraverso le annotazioni staccate dei manoscritti e l'osservazione dei disegni e dei quadri incompiuti. In lui l'intuizione artistica, inizialmente vivace, dà luogo a uno studio analitico particolare, minuto, che finisce spesso col diventare uno scopo a sè, soffocando lo spunto originario. Specialmente negli ultimi anni della sua vita, egli s'è andato sempre più disaffezionando all'arte, per l'incapacità di condurre a termine un disegno compiuto, a causa delle continue deviazioni ed interferenze cui dà luogo l'elaborazione del tema[2]. Questa incapacità, del resto, è correlativa al sorgere e allo svolgersi di una capacità diversa: muore l'arte, e dall'analisi nasce la scienza della natura. La larga esplorazione dei manoscritti leonardeschi e delle fonti scientifiche di Leonardo, fatta dal Duhem[3], consente di misurare l'ampiezza e di ammirare la varietà degl'interessi naturalistici di quel prodigioso « saggiatore ». Di tutto egli vuol rendersi conto, e,

---

[1] Ibid., p. 83.

[2] Si veda la mia recensione ne *La Critica* (1928) dell'opera dell'OLSCHKI, *Geschichte der neusprachlichen wissenschaftlichen Literatur*, Heidelberg, 1919 sgg., dove questo processo è inteso alla rovescia e l'opera del Leonardo è troppo svalutata.

[3] Nell'op. più volte cit., *Études sur L. de V.*, in tre voll., Paris, 1906 sgg.

anche più della sagacia delle risposte, colpisce l'originalità e l'acutezza dei quesiti ch'egli si propone. Generalmente il suo spirito è orientato verso i problemi della meccanica e della fisica: la caduta dei gravi, il principio d' inerzia, il volo degli uccelli, le maree, la composizione degli elementi, la riflessione della luce, la densità dei corpi, la pluralità dei mondi, sono i temi ch'egli affronta nelle forme più scabrose e sconcertanti, lontane, per quanto è possibile, dall' impostazione tradizionale delle scuole. Chi considera questa peculiarità di formulazione, non può ripetere quel che pure è stato detto, cioè che la scienza di Leonardo abbia un'origine libresca; piuttosto deve riconoscere che, nata in lui spontaneamente, essa si appoggi nel suo progresso, più di quel che sembri a prima vista, alla tradizione scientifica. Le ricerche del Duhem non lasciano dubbi sul fatto che Leonardo ha accuratamente studiato la fisica occamistica di Alberto di Sassonia e di Buridano, e forse anche quella di Nicola da Cusa: le teoria dell' *impetus impressus* è da lui accolta e interpretata nel senso animistico della « forza »; il suo principio d' inerzia ha un precedente affine nell'opera del Cusano; la sua dottrina della pluralità dei mondi riecheggia molti motivi anti-aristotelici del tempo; quella della struttura elementare dei corpi celesti (« la luna è vestita dei suoi elementi, cioè acqua aria e foco, e così in sè e per sè si sostiene in quello spazio, come fa la terra coi suoi elementi in quest'altro spazio »)[1] ha addentellati nelle stesse fonti.

Se per scienza noi intendiamo, con Leonardo, « quel discorso mentale il quale ha origine dai suoi ultimi principii, oltre dei quali in natura null'altra

---

[1] Ibid., p. 140.

cosa si può trovare che sia parte di essa scienza »[1] possiamo dubitare che il naturalismo leonardesco meriti il nome di scienza. Gli manca l'ordine metodico, il procedimento sistematico, e troppo spesso vi si rivela il motivo occasionale e sporadico che suggerisce la ricerca. Conforme alla sua genesi, esso è ancora oscillante tra la particolarità dell'esperienza artistica e l'universalità dell' intelletto. Tuttavia il suo movimento è dall'una all'altra, e non viceversa; ciò che gli conferisce valore scientifico, se non a titolo di una salda conquista, almeno a titolo di tendenza. E da questo punto di vista, i cento aforismi sulla scienza estratti e raccolti dagli scritti di Leonardo, che potrebbero apparire sproporzionati agli effettivi saggi scientifici ch'egli ci ha dati, acquistano importanza come segnalazioni di una meta ancora lontana, a cui però è indirizzato il suo pensiero.

Noi vi attingiamo con questa riserva; mentre ad accoglierli come espressioni di un attuale possesso mentale, si rischierebbe di dare l'attestato di nascita a una scienza matematica della natura, che vedrà la luce soltanto un secolo più tardi. L' ideale leonardesco della scienza è quello di un sapere dove si congiungono l'esperienza e il ragionamento. La prima da sola non basta, e i meri empirici rassomigliano al nocchiere ch'entra in naviglio senza timone o bussola[2]. Il « vedere » dell'osservatore non è un ingenuo atto della sensibilità, ma è un « saper vedere », una vista guidata dall' intelletto. D'altra parte, il solo ragionamento è inefficace: « se tu dirai che le scienze che principiano e finiscono nella mente abbino verità, questo non si concede, ma si nega,

[1] V. l'esordio al *Trattato della pittura*.
[2] *Frammenti*, p. 65.

per molte ragioni, e prima, che in tali discorsi mentali non accade esperienza, senza la quale nulla dà di sè certezza » [1]. Verità e certezza sembrano qui i due elementi di una sintesi, che, nel suo enunciato almeno, preannunzia un indirizzo di pensiero ancor molto lontano. Ma non bisogna far troppo caso di questi presentimenti. I termini esperienza e ragione, o certezza e verità non hanno per Leonardo caratteri fissi e ben definiti, e spesso i rispettivi significati si scambiano. Le matematiche, p. es., che pur rientrano nella sfera del ragionamento, sono intese come elementi di certezza (« nessuna certezza è dove non si può applicare una delle scienze matematiche ») [2]; d'altra parte le ragioni invadono il dominio che sarebbe proprio dell'esperienza (« la natura è piena d' infinite ragioni che non furono mai in esperienza ») [3]. In generale si può dire che esperienza e ragione non formano i poli opposti di una attività sintetica, ma si dispongono su di una medesima linea oggettivistica: la natura è piena di nascoste ragioni, concepite secondo il modello stoico delle « ragioni seminali », e l'esperienza non è che la loro manifestazione fenomenica. Donde, le due regole che si completano, sebbene appaiono in contrasto. La prima è che, sebbene « la natura cominci dalla ragione e termini nella esperienza, a noi bisogna seguitare in contrario, cioè, cominciando dalla esperienza, con quella investigar la ragione » [4]. Dove si vede che l'esperienza non appartiene piuttosto a noi che alla natura stessa; anzi, che diviene nostra, perchè la natura ce la porge. E la seconda

---

[1] Ibid., p. 84.
[2] Ibid., p. 86.
[3] Ibid., p. 112.
[4] Ibid., p. 88.

regola è che « nessun effetto è in natura senza ragione; intendi la ragione e non ti bisogna esperienza » [1]: dove il rapporto tra ragione ed esperienza s' identifica con quello tra causa ed effetto, che completa la formulazione precedente (sostanza-fenomeno).

In conclusione, l' ideale scientifico di Leonardo, se per qualche aspetto ha delle inflessioni molto moderne e contiene una visione matematica della natura, ancora lontanissima dalle realizzazioni scientifiche del tempo, nel suo nucleo centrale si adegua al platonismo naturalistico del Rinascimento e non rappresenta, in ultima istanza, che uno dei tanti correttivi e freni della ragione, già da noi passati in rassegna, alle sbrigliate fantasticherie del pampsichismo. Ed anche a queste, del resto, Leonardo ha dato il suo contributo. Basta ricordare la sua immaginosa rappresentazione del mondo come un grande organismo, la cui carne è la terra, e le ossa sono le stratificazioni delle rocce, i tendini il tufo, il sangue le vene d'acqua, la respirazione e il battito del polso il flusso e riflusso del mare, il calore animale il fuoco infuso alla massa, e via via, fino alle corrispondenze più minute e strane.

3. Le scienze occulte: l'astrologia. — Nelle pagine precedenti abbiamo tracciato i principali caratteri del naturalismo del Rinascimento e delle scienze occulte, specialmente l'astrologia e la magia, che vi s' innestano. Se la natura è come un grande geroglifico, colui che ne possiede la chiave ne ha l' incontrastato dominio.

---

[1] Ibid., p. 87.

Noi potremmo arrestarci a quel generico accenno, senza che il nostro disegno del Rinascimento mancasse di alcuno dei suoi tratti essenziali. Pure, qualcosa vi mancherebbe, il colorito e l'atmosfera stessa di quel tempo, perchè non basta segnalare un atteggiamento dello spirito, per ritrarlo nella sua vivacità e concretezza storica. Bisogna pertanto che c' inoltriamo, almeno un poco, nel labirinto della scienza occulta.

Cominciamo dall'astrologia. Essa si sdoppia in due discipline, che si vanno a poco a poco distinguendo l'una dall'altra: l'astrologia naturale (che prende, già nel Rinascimento, il nome di astronomia), rivolta allo studio del movimento degli astri e delle leggi che lo reggono; l'astrologia giudiziaria, che da quella conoscenza trae argomento pei suoi giudizi e le sue previsioni degli eventi naturali e umani. L'unità originaria delle due parti riposa sul concetto neoplatonico della gerarchia degli esseri, per cui gli ordini superiori trasmettono agl' inferiori la loro azione; quindi l' influsso del cielo sulla terra non è che l'esplicazione della causalità divina, per mezzo delle cause seconde, che sono in più diretto contatto con essa, nelle regioni inferiori dell'universo. Se l'astronomia propriamente detta, coi movimenti ordinati e armonici che ci rivela, manifesta la razionalità del principio da cui tutto procede; anche l'astrologia giudiziaria, a modo suo, esprime alcuni aspetti di un più generale e non meno razionale concatenamento. Noi vediamo il calore e la luce solare influire sopra mille fenomeni terrestri, la luna sulle maree e sopra alcune forme di vegetazione; perchè non dovrebb'esservi una serie d' influssi anche degli altri infiniti astri che popolano il cielo? E perchè quell'azione non dovrebbe estendersi

dal mondo fisico e organico anche al mondo spirituale e storico, posto che (come il Rinascimento crede con convinzione) v' è una stretta solidarietà dell'uno con l'altro?

Due ostacoli contrastano con l'accettazione senza riserve di questi postulati astrologici. Il primo è che essi ripugnano all' idea di una Provvidenza divina, dispensatrice benefica delle sue grazie. L'azione dei cieli, impersonale, oggettiva, fatale, s'accorda molto meglio col Dio di Aristotele, motore immobile del mondo, che non col Dio cristiano, che è soggetto e persona, e quindi in rapporto diretto e personale col creato. Noi vediamo infatti, fin dai primi secoli, il cristianesimo opporsi all'astrologia, e con Basilio e con Agostino farne oggetto di confutazione. Pure, essa è sopravvissuta alle critiche, ed ha continuato ad aver fautori, specialmente negli ambienti eterodossi ed ereticali. S' è già visto lo studio padovano, con Pietro d'Abano e con Cecco d'Ascoli, tutto impregnato di dottrine e di credenze astrologiche. Un altro ambiente propizio è stato, nel secolo XIII, la corte di Federico II, dove Michele Scoto professava un astrologismo alquanto mitigato, facendo dei corpi celesti non più le cause ma i segni degli avvenimenti, come (secondo la sua comparazione non troppo peregrina) il cerchio sulla porta della taverna è un segno che all' interno si mesce il vino [1].

Un'età piena di superstizioni, qual' è il Rinascimento, dà molta voga a queste credenze: tutte le università hanno il loro professore di astrologia, che occupa uno dei gradi più alti nella gerarchia del corpo insegnante (Galileo ha dovuto farne l' umiliante esperienza!), e di astrologi si circondano i

---

[1] Kantorowicz, *Kaiser Friederich II* cit., p. 316.

principi, per esser consigliati nelle guerre e nelle paci e informati del proprio destino. Ma nel Rinascimento vi sono anche delle forze contrastanti, che si accentrano nel nuovo concetto della dignità e della libertà umana, anch'esso incompatibile col fatalismo astrologico.

L'espressione più importante di queste controforze è data dalle *Disputationes in astrologiam* di Pico della Mirandola, opera di spaventosa prolissità, ma di grande solidità dottrinale. Nel proemio è detto che l'astrologia da confutare non è quella che « misura con matematica ragione la mole e i movimenti degli astri », la quale è una scienza nobile, onesta e ben comprovata, ma l'astrologia divinatrice (o giudiziaria) « che è tanto distante dalla prima quanto la luce dalle tenebre e la verità dalla menzogna » [1]. Quest'ultima « corrompe la filosofia, adultera la medicina, infirma la religione, produce e diffonde la superstizione, favorisce l' idolatria, rende gli uomini miseri, ansiosi, fatalisti *(quietos)*, e di liberi li fa servi, e infelici in tutte le loro azioni » [2]. Le critiche di Pico sono in parte attinte all'autorità dei Padri della chiesa, in parte all'esperienza, che continuamente smentisce le previsioni astrologiche: per es., chi è stato più fortunato di Francesco Sforza? eppure tutti gli astrologi gli sono stati in odio. Ma di gran lunga più importanti sono le dimostrazioni dottrinali, che infirmano gli stessi presupposti scientifici dell'astrologia. Si dice che i corpi celesti agiscano sui corpi inferiori. Ma in che modo? Non altrimenti che col moto e con la luce, o meglio, col moto soltanto, che produce a sua volta gli effetti

---

[1] Pico della Mirandola, *Disp. in astrologiam* (Opp. cit.) *Proem.*, fol. 412.

[2] Ibid., fol. 413.

del muovere, del riscaldare e dell' illuminare [1]. La stessa credenza, comune in quel tempo, che la luna sia causa delle maree, vien respinta, perchè non si spiega come una causa generale possa produrre effetti particolarizzati e distinti da luogo a luogo [2]. All' infuori del sole, e limitatamente, della luna, nulla o pochissimo agiscono su di noi le altre stelle, a causa della loro grande lontananza: tutto quindi si riduce a una trasmissione di movimento e di luce, dal sole alla luna, dalla luna all'aria, e da questa agli esseri che vi dimorano [3]. Risulta di qui la prima fallacia degli astrologi, che estendono arbitrariamente gl' influssi celesti a oggetti che non vi sono compresi. La seconda poi consiste nel riferire effetti particolari e variabili a una causa generale e costante, com' è il cielo [4]. Se le sorti degl' individui dipendessero dagli astri, coloro che nascono sotto gli stessi congiungimenti dovrebbero avere un carattere e un destino comune; il che è falsissimo. Tu ammiri, dice Pico al suo ideale contradittore, la scienza di Aristotele, ed io pure. Ma tu dici che di essa è causa il cielo e la costellazione sotto cui egli è nato; ed io non consento, non solo per la comune ragione che non vi furono molti Aristoteli nati sotto lo stesso astro, ma anche perchè, al di fuori del cielo — sotto cui, come causa generale, crebbero egualmente i porci di Beozia e i filosofi — vi sono cause prossime e peculiari ad Aristotele, a

[1] Ibid., III, 5, fol. 461; III, 9, fol. 468: il 2° passo corregge opportunamente il 1°, perchè secondo la fisica aristotelica, la immediata azione del riscaldare comprometterebbe l' impassibilità dei corpi celesti.

[2] Ibid., III, 15, fol. 488.

[3] Ibid., III, 470.

[4] Ibid., III, 3, fol. 455.

cui bisogna riferire la sua individualità. E quindi cita l'*anima bona,* che non gli fu data dagli astri, il corpo idoneo, il buon ingegno (che val meglio del buon astro): e l'ingegno viene non dall'astro ma da Dio, come il corpo dal padre e non da Dio. E i « *miracula animi caelo maiora sunt* » [1].

Ma anche più di ciò che appartiene all'ingegno sono immuni dagli influssi degli astri gli atti di elezione volontaria, e con essi i costumi, le istituzioni, le religioni. Alla confutazione degli oroscopi delle religioni, che erano tra le predizioni più scandalose, perchè pretendevano subordinare agli astri ciò che nel suo principio era superiore ad essi, Pico dedica l'intero quinto libro della sua opera. E il significato, oltre che religioso, anche profondamente umanistico del suo atteggiamento anti-astrologico, risulta chiaro dalla piena consapevolezza che egli ha degli effetti deleteri di quella credenza sulla volontà e sui costumi [2].

È stato detto che la critica di Pico ha esercitato scarsa efficacia perchè, dopo di essa, l'astrologia ha continuato ad essere in onore. Tanto varrebbe dire che essa vige ancora oggi, perchè anche noi continuiamo a parlare di buone e cattive stelle e di ca-

---

[1] Ibid., III, 27.

[2] Ibid., II, 5, fol. 439 « De moribus plura dicere non oportet, cum satis pateat patrocinium vitio maius dari non posse, quam si caelum habere existimentur, nihilque esse quod nos minus metuere gehennam aut sperare felicitatem faciat ». L'interpretazione del Cassirer (op. cit., 116), che concorda sostanzialmente con la nostra, del significato umanistico dell'atteggiamento di Pico, è di una evidenza palmare. Piuttosto è da stupirsi che si sia potuto pensare diversamente (p. es., dall'OLSCHKI, *Gesch. der neuspr. Liter.*, II, 260 sgg.); e che uno storico specialista come il Boll (*Sternglaube u. Sterndeutung*, 1919², 50), abbia potuto trovare strano che Pico, fautore della magia, sia stato ostile all'astrologia.

ratteri gioviali, lunatici, marziali, e via discorrendo. Bisogna distinguere, tra le idee di un'età storica, quelle che sono accolte a titolo di credenze acritiche, e quasi per abitudine mentale, da quelle che appartengono al suo patrimonio scientifico propriamente detto. Così non possiamo fare del Machiavelli un fautore convinto dell'astrologia, sol perchè ha constatato che « si vede per gli antichi e moderni esempi, che mai non venne alcuno grave incidente in una città o in una provincia, che non sia stato, o da indovini o da prodigi, o da altri segni celesti, predetto »[1]: egli infatti fa precedere la sua affermazione da un dubitativo « dove ei nasca non so », che toglie ad essa buona parte del suo valore.

Invece noi possiamo mostrare, sulle fonti, che l'opera di Pico è stata molto meditata e che ha giovato, se non ad annullare, certo a porre in seria discussione il patrimonio scientifico dell'astrologia. Il Savonarola è sotto il suo influsso: il IV libro del *Trionfo della croce* non è che un riassunto delle *Disputationes,* in forma popolare, accessibile a tutti. Vi leggiamo, p. es., che « tutte le cose che sono mosse dai corpi celesti o da altri corpi, sono corporee e soggette al tempo. Ma tal cosa non è l' intelletto nostro; massime che noi vediamo la sua operazione trascendere tutti i corpi ed estendersi alle cose immateriali fino a Dio; il che non può fare nessuna virtù corporale, perchè niuna cosa può operare al di sopra della propria natura »[2]. Allo stesso tema egli ha dedicato tre trattati a parte, sotto il comune titolo *Adversus astrologos,* dove ha ribadito gli stessi concetti, innestandoli alla filosofia aristo-

[1] MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la I Deca di T. L.*, I, 56.

[2] G. SAVONAROLA, *Trionfo della croce* (Siena, 1899), IV, c. 3.

telica da lui professata. Poichè ogni nostra cognizione, egli dice, nasce dal senso, dal quale le cose sensibili son portate alla fantasia e all' intelletto, e poichè col senso si percepiscono solo le cose presenti, è chiaro che le future non sono conoscibili [1]. E, insieme con le cose meramente contingenti, sono imprevedibili anche quelle che dipendono dalla volontà di Dio e dalla volontà umana. Anzi, è molto più difficile presentire gli eventi umani che non quelli della natura, i quali dipendono da cause meno libere. (Come s'accordi questa imprevedibilità col profetismo del Savonarola, non è troppo arduo spiegare, perchè la dote profetica è un dono e una rivelazione di Dio, che tutto sa e può.)

Anche nel Cinquecento, le idee di Pico hanno risonanza nella letteratura popolare, ciò ch' è buon indizio della loro diffusione. Per es., nei *Capricci del Bottaio* del Gelli, leggiamo che non basta addurre le cause universali, per dare ragione degli effetti particolari: « Se io ti rispondessi (alla domanda: Perchè hai dormito bene?), la disposizione del cielo il quale si trova forse ora in uno essere molto appropriato alla temperatura della complessione tua, tu mi potresti rispondere che questa è la risposta degl' ignoranti, i quali non sapendo le ragioni particolari delle cose, adducon sempre gli universali, rispondendo a ciò ch' è domandato loro: perchè Dio o il cielo vuole così » [2]. Neppure estraneo è il pensiero di Pico, ben noto negli ambienti della Riforma, all'ostilità di Calvino contro l'astrologia, che però risente più direttamente del suo indirizzo teocratico, che nulla vuol sottratto all' im-

---

[1] G. Savonarola, *Adversus astrologos*, tract. II, c. 2.
[2] Gelli, *Capricci del bottaio*, rag. 10.

mediato potere di Dio [1]. E anche su questo punto egli è in contrasto con la sua infelice vittima, Michele Servet, autore di un'*Apologetica disceptatio pro astrologia,* in cui chiama a soccorso, contro Pico, lo scritto del Pontano *De rebus caelestibus*; e afferma che, se le stesse lettere sacre attestano che le stelle sono state poste in cielo come segni, debbono pur significare qualche cosa [2].

Caratteristica è poi l'azione esercitata da Pico della Mirandola sugli stessi fautori dell'astrologia. Così, Agrippa di Nettesheim, nella sua opera giovanile *De occulta philosophia,* aveva effettuato una *contaminatio* tra astrologia e magia, sostenendo che il mago, valendosi dell' influsso delle anime celesti sugli astri e, mediatamente, sulle cose sensibili, con una « *invocatione astuta superiorum* », con « *verbis mysteriosis et locutione quadam ingeniosa* » piega e volge quegl' influssi da un oggetto a un altro [3]. Ma nella sua opera posteriore, *De incertitudine et vanitate scientiarum,* egli si ricrede delle sue precedenti opinioni e si lascia guidare dall'opera del Mirandolano nel criticare quella scienza che prima aveva professato [4].

---

[1] Joh. Calvini, *Institutionum christianae religionis* (Ed. postrema 1654), I, c. 16: « Quum mundi gubernationem a deo ad astra transferant infideles, suam vel felicitatem vel miseriam ab astrorum decretis et praesagiis, non autem a Dei voluntate pendere fingunt, ita fit ut timor eorum, ab uno illo quem respicere debeant, ad stellas et cometas abstrahatur ».

[2] M. Villanovani (Serveti), *In quendam medicum disceptatio pro astrologia* (ed. Tollin, Berlin, 1880), pp. 25, 41. Il medico contro cui G. polemizza è Joh. Tagault, suo collega universitario.

[3] Agrippa di Nettesheim, *De occulta philos.* (Lugd., 1550), II, 60.

[4] Agrippa, *De incertitudine et vanitate scientiarum* (ed. Francof., 1714), c. 31: « Tutto ciò che si perpetua per colpa della nostra volontà, che accade fuori dell'ordine della natura

E, per limitarci agli scrittori più importanti, che hanno attinenze con la filosofia propriamente detta, l'*Astrologia theologizata* di Valentino Weigel è tutta mediata di pensieri anti-astrologici. Vi si afferma, sì, che l'uomo riceve l'anima dal firmamento, e con l'anima la lingua, le arti, le facoltà, ecc.; ma « l'alto firmamento non lo necessita nè lo costringe, ed è solo un *Praeludium*, un *Vorspiel* o uno specchio, mediante il quale l'astrologo può vedere e conoscere un uomo naturale ». Ma il vero uomo spirituale, giustificato dalla fede, non è più un figlio del cielo o del firmamento: egli è un figlio di Dio. Il cristiano è fatto per dominare sulle stelle [1]. Qui si osserva un importante parallelismo (che esamineremo in seguito) tra l'uomo del Rinascimento (esaltato nei già noti scritti del Quattrocento) e l'uomo della Riforma, rigenerato dalla fede e dalla grazia. Weigel non fa che dire del secondo le parole stesse che Pico aveva detto del primo: dal che riceviamo una nuova conferma della nostra interpretazione storica, che oppone l'astrologia alla magia e attribuisce al motivo umanistico in tutte le sue forme, laiche e religiose, un'azione contrastante con le credenze astrologiche, retaggio di altri tempi.

---

per vizio della materia, tutto imputano alle stelle. Così gli eretici non temono di dire che il dono della profezia, la forza delle religioni, gli arcani della coscienza, l' impero dei demoni, la virtù dei miracoli, ecc., tutto dipenda dagli astri ». « Anche le sètte religiose essi distribuiscono per unioni stellari, sì che Giove con Saturno fa la religione dei Giudei, con Marte dei Caldei, col Sole degli Egizi, con Mercurio dei cristiani, con la Luna quella ventura dell'Anticristo ».

[1] L'*Astrologia theologizata* del Weigel forma la seconda parte della sua opera ΓΝΩΘΙ ΣΕΑΥΤΟΝ (Newenstatt, 1618, mentre la prima è del 1615), v. *Vorrede*, pp. 1, 3, 30.

4. Le scienze occulte: la magia, la medicina, l'alchimia, ecc. — La regina delle scienze occulte del Rinascimento è, senza contrasti, la magia. Essa fa parte del *regnum hominis,* di un uomo che si attribuisce poteri e forze sovrumane, e non si reputa inferiore agli angeli e ai demoni, ed osa rivaleggiare con Dio. Ma anche in questa scienza si dà una lenta e continua evoluzione, per cui certi atteggiamenti e certe pratiche perdono il loro carattere demoniaco e teurgico originario; e il potere dell'uomo, da immediato e miracoloso, si fa sempre più mediato dal sapere scientifico.

Passiamo in rapida rassegna alcune tra le più interessanti figure dei «maghi» del Rinascimento, liberandole, sulla scorta delle fonti, da quell'aureola di leggenda con la quale ci sono state tramandate. Prima in ordine di tempo ci si presenta quella del Reuchlin (1455-1522) [1], autore di due opere di ispirazione cabalistica. Il verbo mirifico, che dà il titolo ad una di esse, è l' inesprimibile nome di Dio (Jhvh) che cela reconditi sensi nelle lettere stesse che lo costituiscono. E il verbo di Dio «è un rivo che procede da quella fonte e che nella fonte fa tutt'uno con Dio, e come rivo confluisce nell'uomo;... sì che nulla è nel rivo che non sia prima stato nella fonte» [2]. Mirabile tema magico, quello del Verbo di Dio: è una parola che nel pronunziarsi crea dal nulla le cose; una parola di cui l'uomo che ha coabitato col Dio-uomo (si ricordi il prologo giovannèo)

---

[1] Del Reuchlin umanista e protagonista di una clamorosa polemica che appassionò il mondo germanico alla vigilia della Riforma, parleremo nel cap. seguente.

[2] Joh. Reuchlin, *Capnion, seu de verbo mirifico* (1513) senza numerazione di pagine, E 2.

vorrebbe strappare il segreto alla divinità, per emularla nelle sue opere. Gran parte della magia è infatti pervasa da questo mistico fascino della parola, che vorrebbe mutare il corso delle cose, imprigionare e scatenare le forze della natura, se non proprio crearle dal nulla. Ma il Reuchlin non fa che ripetere, con pedanteria erudita, vecchie formule neopitagoriche e cabalistiche, variandole col tema dell'eccellenza dell'uomo, posto al centro della creazione; buon orientalista, dà l' impressione che creda alla magia solo per dovere d' informazione professionale.

D' interesse molto maggiore è il *De occulta philosophia* di Cornelio Agrippa di Nettesheim (nato nel 1486 a Colonia; morto, dopo una vita avventurosa, a Grenoble, nel 1535). Quello scritto ci chiarisce il presupposto speculativo su cui riposa la magia. Nell'universo v' è una gerarchia (neoplatonica) di essenze, tali che le più basse e materiali non possono agire che per masse sempre più dense ed estese, mentre le più alte e formali *cum minima materia plurimum possunt*[1]. L'attenzione del mago deve pertanto essere rivolta alla ricerca di quelle sostanze che condensano in minimo spazio il massimo quantitativo di virtù formali. E, dove non le trova bell'e fatte, deve imparare a comporle. A tal uopo egli si vale della conoscenza delle segrete attrazioni, per cui le cose si richiamano a vicenda, e talune delle più basse attirano le più alte. Anche il mago deve quindi seguire la natura, la vera maga, che forma e suggerisce tutte le combinazioni[2]. Essa c' insegna

---

[1] AGRIPPA, *De occulta philosophia* (1550), I, c. 10.

[2] Op. cit., I, 37: Ea enim est naturae colligantia et continuitas ut omnis virtus superior per singula inferiora longa et continua serie radios suos dipartiendo usque ad ultima fluat, et inferiora per singula sua superiora ad suprema perveniat.

in che modo, per mezzo dei corpi naturali, possiamo attrarre e incapsulare gl' influssi e le virtù dei corpi celesti, che sono, più di tutti gli altri, efficaci: così, se si vuole attrarre una virtù del sole, bisogna ricercare i corpi solari; similmente per le virtù lunari, gioviali, ecc.; e i miscugli di quei corpi producono a loro volta combinazione e intreccio delle virtù relative. Così unguenti e collirii, opportunamente preparati e dosati, possono accrescere e togliere le forze, mutare sentimenti e determinazioni, e perfino indurre in « fascinazione » individui diversi da quelli che se ne son serviti [1].

Il mezzo di propagazione delle virtù superiori è lo spirito del mondo, che forma il quinto elemento e penetra ed anima tutti gli altri. V' è modo quindi di condensare in atti puramente spirituali, di volontà, di pensiero, di parole, quelle virtù, col tramite dello spirito universale. Tale è la ragione del potere occulto dei numeri, e di alcune combinazioni numeriche in ispecie (largamente illustrate da Agrippa nel secondo libro della sua opera). Tale, anche la ragione della magia delle parole e delle lettere, che mutuano la loro efficacia dal Verbo di Dio [2].

Nelle edizioni postume dello scritto di Agrippa, al primo e al secondo libro, di cui s' è data una

---

[1] Ibid., I, 44. Questo della *fascinatio* è un problema che ritroveremo nello studio degli Aristotelici. Per Agrippa si dà, anche all' infuori dei mezzi citati, un influsso da psiche a psiche: « Passiones animae, quae phantasmata sequuntur, quando vehementissimae sunt, non solum possunt immutare corpus proprium, verumtamen possunt trascendere ad operando in corpus alienum » (Ibid., I, 45).

[2] Ibid., I, 74. Oportet illarum investigationem per singulas literarum combinationes tam diu discernere, quousque pateat vox dei et apertus se offerat sacratissimus literarum textus: hinc enim voces et verba in magicis operibus efficaciam habent, quia illud in quo primum magicam exercet natura (sic: sc. magicam exercet natura artem), vox est Dei.

sommaria analisi, segue un terzo in cui si parla della religione da un punto di vista magico: strano miscuglio di teologia pagana, giudaica e cristiana; e finalmente un quarto, che contiene i riti e le formule magiche. Quest'ultimo però è spurio: non senza prudente accortezza, Agrippa ha soltanto preannunziato la rivelazione dei segreti della magia, ma s' è guardato bene dal darla. Chi sa il gioco, vien voglia di dire, non l' insegni. Invece egli ci ha dato, in uno scritto posteriore, *De incertitudine et vanitate scientiarum,* una completa palinodia delle sue precedenti credenze occultistiche, e una visione scettica delle scienze in generale. Non sappiamo dire quanta sincerità ci sia in questa ritrattazione, tanto più che, anche dopo di averla pubblicata, egli continuava a far ristampare il suo scritto giovanile. Tuttavia, lo scetticismo dell'ultimo libro non è esente da qualche parzialità in favore della scienza ch'egli aveva un tempo coltivata con amore. Delle due parti di cui consta per lui la magia, la così detta cerimoniale (che contiene in sè la *Goëtia* e la *Theurgia,* l'una che sollecita gli spiriti immondi, l'altra gli spiriti buoni) vien considerata come ormai anacronistica, perchè solo nel paganesimo i demoni avevano poteri indipendenti, che l'uomo poteva propiziarsi, mentre nel cristianesimo nessuna essenza angelica o demoniaca può fare alcunchè, senza il consenso di Dio. Ma l'altra parte, cioè la magia naturale, è ricordata senza nessun accenno critico, quasi come una dottrina avente ancora credito presso di lui. « La magia naturale, è detto [1], è quella che, contemplate le forze di tutte le cose naturali e celesti, e scrutata

---

[1] Agrippa, *De incertitudine et vanitate scientiarum* (1714), cc. 41, 42, 44, 46. I brani citati appartengono al c. 42.

la loro simpatia con indagine curiosa, trae alla luce le potenze recondite e latenti nella natura. » I maghi, come accuratissimi esploratori dei fenomeni, con un impiego opportuno di elementi naturali, spesso producono, prima del tempo ordinato dalla natura, un effetto, che il volgo chiama miracolo, mentre è pur opera naturale. Qui siamo già in un clima mentale abbastanza diverso: la vecchia magia cova la nuova scienza.

Anche più leggendaria di quella di Agrippa è la figura di Teofrasto Bombast di Hohenheim o Paracelso, nato a Einsiedeln nella Svizzera nel 1493, chirurgo a Strasburgo nel 1526 e poi medico e professore a Basilea, donde, venuto in conflitto coi suoi colleghi, fu costretto a fuggire nel 1528, per trascorrere il resto della vita agitata, pellegrinando per le città della Germania, finchè morì a Strasburgo nel 1541.

Teofrasto è il riformatore della medicina per mezzo della magia. Chiamato dai suoi oppositori il Lutero dei medici, egli ha preso sul serio la sua parte, bruciando, innanzi all'università, il canone di medicina di Avicenna. Anzi, nella prefazione all'*Opus Paragranum,* egli spinge più in alto le sue ambizioni, dicendo che Lutero non è che un eresiarca, mentre lui è un monarca; e pone la sua missione al di sopra del cielo: « *non caelum me fecit medicus, sed Deus* » [1]. In che consiste la sua riforma della medicina? Posta un'esatta corrispondenza tra il macrocosmo e il microcosmo, egli sostiene che le cause delle malattie, e quindi anche i relativi rimedi, siano da ricercare nelle forze e negli elementi del *maior mundus,* che influiscono sul piccolo mondo dell'or-

---

[1] Paracelso, *Opus Paragranum,* praefat.

ganismo. Egli segue dunque una via opposta a quella che sarà indicata dopo pochi anni dal Vesalio nel suo *De corporis humani fabrica*: invece dell' indagine anatomica e microscopica, egli consiglia l' indagine macroscopica e magica. V' è, senza dubbio, in questo punto di vista un motivo sperimentale. *Homo docetur e maiore mundo et non ex homine* [1], egli dice, e respinge, in virtù di tale principio, ogni autorità medica meramente umana, per volgersi all'osservazione della natura. Ma, piuttosto che scrutare la natura del corpo umano, egli scruta quella degli astri e degli elementi, con la speranza di leggere, in caratteri più grandi, le stesse cose che, nella scrittura molto più minuta del microcosmo, sfuggirebbero alla vista.

Quindi la medicina si converte in una specie di cosmologia. Essa consta, più propriamente, di una serie di scienze che, in ordine neoplatonico, vanno dai primi principii agli esseri individuali. In alto v' è la filosofia, che indaga la natura invisibile delle cose [2], e si può definire *integra scientia et notitia illius quod imaginem in speculo ex se praebeat* [3]. Secondo fondamento della medicina è l'astronomia, che spiega la costituzione degli astri, non differente da quella interna dell'uomo. Come v' è un *caelum in homine*, così anche le cose umane sono nel cielo: ogni infezione morbosa comincia negli astri, donde

[1] PARACELSO, *Opus Paramirum*, I, c. 13.

[2] Quid aliud est natura quam philosophia? Quid aliud est philosophia quam natura invisibilis? si quis notitiam habet solis et lunae, et clausis oculis novit quales sint sol et luna, is solem et lunam in se habet, quales in firmamento caeli sunt. Haec iam est philosophia quod omnia in homine insensibiliter sicut sunt foris, sicut si quis seipsum speculo conspiciat. (*Op. Paragranum*, p. 485).

[3] Ibid., p. 486.

poi si trasmette al mondo inferiore[1]. A parte questa fantasticheria, è importante la premessa dell'unità di struttura dei corpi celesti e terreni: dal che ci viene conferma di un'osservazione da noi fatta precedentemente, che la magia ha non poco giovato a scalzare il dualismo aristotelico del cielo e della terra, e ad avviare il pensiero verso una concezione unitaria.

Terzo fondamento della medicina è l'alchimia, la quale manipola i farmachi, con la scelta e la combinazione di quelle sostanze che condensano in sè le virtù degli astri. Ed infine c'è la *virtus* propria del medico, che si avvale di tutte le nozioni e le manipolazioni di cui s'è parlato, per appropriarle al caso clinico determinato. Taluno potrà forse dubitare, da ciò che precede, della virtus terapeutica di Paracelso. Pure, a dir dei contemporanei, essa è stata assai grande; ed è lecito supporre che, se la giustificazione astrologica e filosofica della efficacia curativa delle erbe e degli altri medicamenti da lui usati è fantastica, di fatto poi, l'impiego pratico gli vien suggerito dall'esperienza, che tempera e corregge quelle astratte escogitazioni. D'altra parte, egli ha una fede così grande nella natura, come forza mediatrice per sè stessa, che è spinto a rifuggire da interventi troppo assidui della propria arte. « Se indaghiamo, scrutiamo e meditiamo con molta diligenza, egli dice, le cause delle cose, troveremo che la stessa natura nostra è il nostro medico. Essa infatti contiene in sè tutto ciò che ci bisogna. Guarda una ferita esterna: che cosa vi manca? Niente altro, se non che la carne deve

[1] Ibid., p. 528. In uno scritterello, *de morbis metallorum*, Paracelso spiega che « aer foeculentus et corruptus ab astris causa est Peripneumoniae ».

crescere dall'interno all'esterno, e non viceversa. Donde la medicina delle ferite consiste soltanto in mezzi che impediscono che sopravvenga qualche male dall'esterno, capace di turbare l'azione della natura »[1]. Credo che la medicina moderna non direbbe di più, nè di meglio.

Nell'alchimia di Paracelso, una parte molto notevole spetta allo studio degli elementi costitutivi dell'universo. La dottrina antica dei quattro elementi è stata contestata da molti pensatori del Rinascimento; la generale tendenza degl'innovatori è di ridurre gli elementi a tre, in parte per ragioni simboliche, in parte anche perchè, così ridotti (per il Valla come per il Cardano, sono la terra, l'acqua e l'aria), essi vengono a simboleggiare, piuttosto che tre sostanze eterogenee, tre stati diversi di aggregazione di una stessa materia, e rendono più plausibile la ricerca di un'ile primaria, che sottostia a quelle variazioni. L'alchimia del Rinascimento si fonda appunto sul presupposto dell'identità della materia prima, ma poichè nel tempo stesso essa non abbandona le premesse della fisica qualitativa di Aristotele, è tratta alla conseguenza che, mutando una qualità, si possa convertire una sostanza in un'altra: così togliendo allo stagno la sua mollezza e la sua fusibilità che lo distinguono dall'argento, lo si può trasformare in argento[2].

Anche Paracelso pone tre elementi, ma diversi da quelli della tradizione classica (sebbene simboleggino anch'essi i tre stati di aggregazione): e cioè

---

[1] *Op. Paramirum*, II, c. 2.

[2] Per più ampie notizie, si consulti, KOPP, *Gesch. der Alchemie* e BERTHELOT, *Les origines de l'Alchimie* (questa seconda opera però contiene una ricerca troppo particolare e circoscritta, d'interesse erudito, piuttosto che veramente storico).

lo zolfo, il mercurio e il sale. Se si prende un pezzo di legno e lo si brucia, ciò che arde è il *Sulphur*, quel che passa in fumo e che si sublima è il *Mercurius*, quel ch' è ridotto in cenere è il *Sal*[1]. I tre nomi sono designazioni simboliche piuttosto che fisiche; ed a ciascuno di essi sono collegate alcune proprietà peculiari, che si riscontrano egualmente negli astri e nei corpi terreni, o meglio, dai primi si trasmettono ai secondi[2]. Nell'organismo umano, quando è in istato di sanità, essi sono insieme congiunti; se si dissolvono, e il sale scende in basso, il mercurio si sublima e lo zolfo arde, hanno da ciò principio le malattie[3]. Ai tre elementi si sottende una unica materia originaria, l'*Yliaster*. Nella scuola di Paracelso, poi, Giambattista van Helmont ha sottoposto a un' ulteriore riduzione il numero degli elementi, ponendone soltanto due, l'aria e l'acqua: il mercurio, lo zolfo e il sale vengono dall'acqua e possono nuovamente convertirsi in essa.

Tra i naturalisti italiani del tempo non c' è nessuno che possa rivaleggiare con l'originalità e con la fama di Paracelso. Vi si avvicina per una certa baldanza ciarlatanesca Girolamo Cardano (1501-57)[4]; ma le sue sterminate opere sono dei centoni di luoghi comuni, rubacchiati qua e là, senza alcun

---

[1] *Op. Param.*, I, c. 2. [2] Ibid., c. 2. [3] Ibid., c. 2.

[4] Il Cardano si difende dall'accusa in un'*Apologia contra calumniatorem*, pubblicata in calce al *De Subtilitate*, nel 3° vol. delle opere (ed. Lugduni, 1663). Un altro scrittore della fine del '500, il Gilbert, diceva di lui che « recepta quaedam et exscripta ab aliis et male inventa tam magnis suis voluminibus posteritati commendavit » (ap. Olschki, op. cit., II, 17). L'Alciato invece lo chiamava, a dir dello stesso Cardano (*Autobiografia*, ed. Mazzucchetti, Milano, 1922, p. 319) l'uomo delle invenzioni; e il CHARBONNEL, (*La pensée italienne au XVI*e *siècle et le courent libertin*, Paris, 1919), lo definisce il più saggio tra i pazzi e il più pazzo tra i saggi.

nesso organico, e solo rare volte emerge da quella farragine qualche idea originale. I suoi scritti principali sono *De rerum varietate* e *De subtilitate*, due specie di enciclopedie senza neppur ordine alfabetico, che giustificano in parte il mutamento del titolo, proposto da un contemporaneo, in *De futilitate*. Pure, essi rivelano uno spirito curioso e irrequieto, aperto alla percezione dei fenomeni naturali più disparati, che tutti si rubricano sotto la categoria del miracolo: miracoli della terra, dell'acqua, dell'aria, delle stelle, della generazione [1]. Cardano inveisce contro coloro che irridono i prodigi: « Cotesti beffatori, egli dice, s'affidano forse a Polibio loro sovrano », che è uno scrittore del resto ammirevole, « ma non riflettono ch'ei non fu punto filosofo, e di filosofo non ebbe che il nome, anzi neppure afferrava il senso della storia » [2]. I ritrovati scientifici e filosofici di cui Cardano si attribuisce il merito sono « di aver tolto il fuoco dal novero degli elementi, relegando il caldo tra le qualità, unitamente all'umido » e di aver sostenuto « non darsi denominazione così dicevole a Dio che quella d' immenso; avere un'anima tutto quanto consiste di parti tra loro differenti, purchè ordinate; non mai giungere a termine l'esistenza di quella dell'uomo; e la di lei immortalità essere la vera, non già l'ombratile e vaga dei filosofi » [3]. Quanto alla divinità, egli ha anche affermato, neoplatonicamente, che essa non è intelletto, ma qualcosa di molto meglio. « *Quaeris quid ergo est? Si scirem, Deus essem; nam Deum nemo novit, nec quid sit quispiam scit, nisi solus*

---

[1] Sono i titoli stessi dei capitoli del *De rerum varietate*.

[2] *Autobiografia* cit., p. 266.

[3] *Autobiografia*, p. 271. V. anche: *De rerum varietate*, 1, 7, *De subtilitate*, II, fol. 373 (3° vol. delle opp.). L' immortalità dell'anima è esposta in un trattatello omonimo, nel 2° vol. delle opp.

Deus »[1]: è un motivo profondo (la conversione del pensiero con l'essere) che però non trova nessuno sviluppo nelle sue opere. Tutto sommato, a parte le invenzioni tecniche e i ritrovati matematici (su cui lasciamo il giudizio ai competenti), lo scritto suo più vivace e interessante è l'*Autobiografia,* che ci rivela una specie di Cellini, in tono minore.

Giova dare qui almeno un cenno del libro *De sympathia et antypathia rerum* di Girolamo Fracastoro (1483-1553), dov'è svolto il concetto che « i simili si attraggono per la propria conservazione, i dissimili e contrarii, allo stesso fine, si respingono e si fugano reciprocamente »[2]. E tra i vari esempi di attrazione, egli cita e illustra quella delle parti verso il tutto[3]. È un caso molto importante, di cui si gioveranno i fautori delle dottrine copernicane per spiegare, contro la dottrina dei luoghi naturali di Aristotele (che è ancora accettata dal Fracastoro, e catalogata tra gli esempi dell'attrazione), che i singoli astri sono centri attrattivi delle parti e dei frammenti che appartengono ad essi; quindi che il sole, la luna, ecc. hanno, al pari della terra, le proprie terre ed acque ed arie.

Verso la fine del Cinquecento, mentre la magia cerimoniale declina, degenerando verso una forma di superstizione, la magia naturale progredisce verso una meta sempre più consapevolmente scientifica[4]. Della prima si può considerare ancora come fautore Giordano Bruno, nella sua opera *De Magia* e nelle

---

[1] *De Subtilitate*, lib. 21, fol. 671.

[2] H. FRACASTORII, *Opera*, 1522, I, c. 9, p. 30.

[3] Ibid., c. 4, p. 8.

[4] Parliamo qui, per affinità di argomento, degli scritti magici del Bruno e del Della Porta, benchè appartengano a un tempo alquanto posteriore a quello degli autori già trattati.

sue *Theses de magia,* pur con una spiccata tendenza verso l'interpretazione naturalistica e scientifica. Così, la magia vien da lui ricondotta a un ordine di fenomeni di cui è parte essenziale la suggestione, « *unde fortunatissimus magus est cui multi credunt, multae est persuasionis* » [1]. Inoltre: *non omne natum est pati ab omni, neque agere in omne, sed passio omnis est a contrario et actio omnis in contrario* [2]: ecco un principio fisico applicato alla magia; come dire, nel linguaggio dell'occultismo moderno, che non tutti possono essere egualmente influenzati da un *medium,* ma occorre un soggetto adatto.

La magia di Bruno ha un carattere spiritistico. Non il corpo agisce sull'anima (il che escluderebbe l'efficacia dei filtri e degli unguenti), ma l'anima sul corpo, « come, in generale, non la materia abbraccia la forma, ma viceversa » [3]. « Pertanto, ogni anima è in tutto l'orizzonte e riceve influssi da tutto l'orizzonte, e a sua volta ne imprime. Essa è il luogo delle operazioni magiche, che nondimeno sono fisiche, nelle quali un soggetto molto lontano, per una certa virtù spirituale, è capace d'imprimere affetti e passioni in un altro soggetto » [4]. Qui Bruno arieggia l'occultismo moderno; e più d'uno dei così detti scienziati moderni sarebbe tentato ad accettare la spiegazione che egli dà dei fenomeni di fascinazione e di telepatia, escogitando, oltre i due movimenti comuni, il retto e il circolare, un terzo moto, che

---

[1] BRUNO, *De magia* (opp. Ed. naz. 3° vol.), p. 436. Il passo è evidentemente corrotto.

[2] Ibid., 439.

[3] BRUNO, *Theses de magia,* th. XI, 463 (opp. vol. 3°): questo rapporto tra materia e forma contraddice all'intuizione bruniana del *De la causa.* O le tesi sono spurie, o egli ha mutato idea: caso, del resto, non infrequente nel Bruno.

[4] Ibid., 466.

dal centro affluisce verso la periferia e dalla periferia influisce sul centro; un moto *sui generis*, che non è *secundum rectam unam, sed circum undique continuus*; egli lo chiama *sphaeralis*, e lo trova analogo a quello del suono e della luce, che dal mezzo del corpo si diffonde intorno per ogni parte *(a medio corpore circum undique diffunditur)* [1]. Esso sarebbe il tramite degli efflussi spiritici. L'ingegnosità di una tale dottrina, qualunque ne sia il valore, è ad ogni modo innegabile.

Alla magia naturale, in un senso scientifico (pur frammisto a fantasticherie di ogni specie) inclina il napoletano G. B. della Porta (1540-1615), autore di una *Magia naturalis* in XX libri. Qui viene esplicitamente opposta alla *goëtia*, che è in infame commercio con gli spiriti immondi e che, all'infuori di vane immaginazioni, null'altro offre al pensiero, la magia naturale, coltivata dai sapienti d'ogni tempo, « che coincide con la contemplazione della natura universale. Dalla considerazione dei moti celesti, delle stelle, degli elementi e delle trasmutazioni loro, si investigano gli occulti arcani degli animali, delle piante, dei minerali, nonchè del loro nascere e morire... Onde non bisogna credere che le opere della magia siano altra cosa, che le opere stesse della natura » [2]. Esse riposano sul nesso organico di tutte le parti dell'universo, sì che, come in noi il cervello, i polmoni, il cuore e le altre membra si condizionano a vicenda, lo stesso avviene tra le membra del grande animale. La *natura naturans* ha dotato i vari luoghi della terra e del cielo di virtù diverse, che a volta agiscono immediatamente, come la luna sulle

[1] Ibid., th. XX.

[2] Joh. B. Portae, *Magiae naturalis*, libri XX (Neap., 1589), I, c. 3.

maree, sugli accoppiamenti e sulla crescita degli animali e delle piante, a volta debbono essere estratte e combinate con altre virtù, secondo segrete leggi di attrazioni e repulsioni. E il mago impara a dosare e a proporzionare esattamente gl' ingredienti dei suoi miscugli, variando le quantità secondo le condizioni particolari dell'esperienza: ecco una preziosa attitudine, ch'egli trasmette allo scienziato moderno, suo figlio e successore. Allo stesso modo che Colombo, cercando l' India ha scoperto l'America, anche il mago, volendo creare i metalli *nobiliores*, inventa le leghe (il Porta, p. es., osserva che i composti dello stagno non hanno la *mollities* dello stagno) [1]; similmente egli impara a incrociare le piante, gli animali, a inventare gli strumenti ottici [2], i fuochi incendiarii, ecc. Certo, egli si trascina dietro molta scorie di pregiudizi e di problemi assurdi: p. es., il Porta parla della trasmutazione dell'aria in acqua, crede alla generazione spontanea (citando il caso di una rana in parte già formata e in parte ancora allo stato di concrezione fangosa), immagina che i serpenti possano nascere dal midollo umano, dai capelli e dai feti equini [3]; parla di alberi che si mutano in uccelli [4], ecc. Molte di queste metamorfosi di stile ovidiano nascono da una fantasia troppo sbrigliata; c' è però l'attenuante, che i presupposti della fisica qualitativa, seguita dal Porta e generalmente dai contemporanei, rendono plausibili alcune trasmutazioni (non è facile il passaggio da qualità a qualità? e non è da noi constatato in

---

[1] Ibid., V, 1.

[2] È noto che il Porta ha conteso a Galileo il merito dell' invenzione del telescopio.

[3] Ibid., II, 2.

[4] Ibid., II, 3.

ogni istante?) che a noi, vissuti in un diverso clima scientifico, sembrano assurde. Perchè la magia si converta nella scienza moderna della natura bisognerà, non solo che muti il presupposto della fisica, da qualitativo in quantitativo; ma che nasca un nuovo procedimento metodico della ricerca, e che l' interesse del pensiero si volga dai fenomeni prodigiosi, inusitati e strani della natura, ai più consueti e normali, nei quali risiede la vera forza di essa [1].

---

[1] È un'acuta osservazione dell'Olschki in *Geschichte der neuspr. Liter.* cit., III, 454. Accenniamo qui allo scritto del Porta, *Caelestis Physiognomoniae*, libri VI (Neap., 1603), dov'egli dice *(Proem.)* di aver trovato « astrologiam non nisi fictam et imaginariam esse scientiam, et quicquid veri in ea esset, non nisi ex sola et mera physionomica esset ». E spiega il carattere di questa scienza fisionomica così (I, 10): Quam astrologi dicunt ex stellis evenire formam, nos ab ipso temperamento ac characterem illum regiamque indolem non alio evenire, quam ex elementorum temperata qualitate, et optima earum proportione, et potissimum in sanguinis temperamento.

III

RINASCIMENTO E RIFORMA

1. Il Rinascimento in Europa. — Abbiamo già mostrato che, nel movimento umanistico in genere, l'intuizione nuova dell'uomo precede realmente e guida la ricerca filosofica e l'imitazione dei classici, e che il Rinascimento e la Riforma hanno in quella intuizione la loro comune radice, sebbene tendano, nel corso del rispettivo sviluppo, a distaccarsi e ad opporsi l'uno all'altra. Nell'imprendere ora a trattare il nostro tema nella sua pienezza, vedremo in atto l'efficacia del criterio predetto.

Innanzi tutto esso ci avvia a dare una soluzione più soddisfacente di quella che solitamente vien data dai meri filologi, del problema: se e quanto il Rinascimento letterario europeo dipenda dal più tempestivo Rinascimento italiano. Noi rispondiamo che, nel suo motivo interiore, l'impulso al rinnovamento della cultura nei vari paesi europei è del tutto spontaneo; tant'è vero che dà luogo a formazioni originali, molto diverse da quelle dell'umanesimo italiano. In Germania, in Francia, in Inghilterra, il pensiero si orienta fin dall'inizio verso l'ideale religioso e

cristiano di un'umanità ricondotta, non solo dottrinalmente, ma anche nella sua vita pratica, alla purezza delle fonti evangeliche. Senza dubbio, l'umanesimo di un Ficino è religioso e cristiano; ma risale ai principii filosofici del cristianesimo e non al testo della Scrittura; quindi non istituisce raffronti tra le diverse forme storiche della vita cristiana e non è animato da intenti polemici contro la società religiosa del suo tempo. D'altra parte, la critica di un Valla ha, sì, dei punti di contatto con quella, p. es., di un Erasmo; ma è priva di un vero significato religioso, e muove da uno spirito di sottigliezza filologica, che si esercita indifferentemente sopra qualunque tema, sacro e profano.

Queste osservazioni preliminari, se escludono ogni propagazione meccanica di cultura, per effetto d'imitazione scolastica, dall' Italia al resto dell' Europa, ed aprono la via a una più profonda indagine filologica sulla formazione spontanea dei diversi centri culturali, non tolgono però, che all' Italia del Rinascimento, come a sorella primogenita, abbiano attinto gli altri più giovani figli dello spirito umanistico molti elementi della loro educazione intellettuale. Anzi la serietà del noviziato e la rapidità dei suoi effetti — nel corso di una sola generazione vengono su dei maestri che non hanno nulla da invidiare agl' italiani — ci riconfermano il carattere del tutto originale di quella iniziazione. Soltanto chi sa ciò che vuole dagli altri è in grado di prenderne quel che effettivamente gli bisogna.

Gli epistolari del '500 che si vanno ai nostri giorni raccogliendo e ripubblicando — da quello, monumentale, di Erasmo, a quelli di Reuchlin, di Beato Renano e di altri minori — ci consentono di ricostruire con evidenza quasi topografica i rapporti letterari

tra l' Italia e gli altri paesi europei. I due centri più importanti di scambi culturali sono stati, alla fine del '400, Firenze e Venezia. Marsilio e Pico da una parte, Ermolao Barbaro e Aldo Manuzio dall'altra, o come maestri di studiosi stranieri venuti in Italia a perfezionarsi, o come corrispondenti assidui di dotti dimoranti fuori d' Italia, sono stati tra i più importanti tramiti e interpreti delle nuove esigenze mentali. L'Accademia platonica ha esercitato influsso durevole sugli spiriti più meditativi con la sua austerità religiosa, con la sua teologia neoplatonizzante, con la dottrina dell' immortalità dell'anima, dell' eccellenza umana e della religione naturale. Un' azione paragonabile a quella di Marsilio e di Pico ha esercitato solo un altro umanista della generazione precedente, Lorenzo Valla, che Erasmo ammirava al punto di affermare che si farebbe ingiuria a tutti i letterati offendendo il solo Lorenzo [1]; e che Lutero considerava come suo maestro nella critica delle tradizioni medievali. Intuizioni filosofico-religiose e modelli di critica filologica applicata ad argomenti sacri sono i principali oggetti dell' interessamento straniero verso la produzione letteraria italiana; e quando i due temi, più o meno dissociati in Italia, appaiono per la prima volta unificati in Erasmo, il centro culturale europeo si sposta rapidamente dal sud al nord. L'*Opus epistolarum* erasmiano non ha riscontro, per varietà e numero di corrispondenti e per ricchezza d' informazioni intorno al cosmo intellettuale umanistico, in nessun epistolario italiano del tempo. Lefèvre d' Étaples, Beato Renano, Budè, Tommaso Moro, Reuchlin, in-

---

[1] ERASMO, *Opus epistolarum*. Ed. Allen, Oxonii, 1906 seguenti I, 120.

somma tutti gli astri minori del Rinascimento europeo fanno capo, per una via o per un'altra, a Erasmo di Rotterdam.

Da un punto di vista meramente filologico, dovrebbe essere considerato, come iniziatore dell'umanesimo tedesco, Rodolfo Agricola (1442-1485), autore di uno scritto *De inventione dialectica*, che, tradotto anche in italiano dal Toscanelli, ha avuto fortuna nelle scuole per più di un secolo. Ispirato alla dialettica del Valla, libero da ogni ossequio servile verso Aristotele [1], quel libro rientra nella corrente oratorio-retorica della cultura umanistica, che nel secolo XVI ha per maggiori rappresentanti il Nizolio, il Ramus e il Vives. Si tratta però, come vedremo a suo luogo, di un ramo secondario della grande corrente spirituale del Rinascimento, che si esaurisce in un vano formalismo logico-grammaticale, ed acquista mediata importanza come espressione della crisi e della decadenza dell' Umanesimo.

Il rinnovamento della cultura dei paesi germanici ha per vero iniziatore Desiderio Erasmo (1467-1536). Con le sue edizioni di Girolamo, di Ilario, di Ambrogio e di Agostino, con le sue revisioni critiche del Nuovo Testamento, egli ha dato i primi saggi di un metodo filologico applicato a problemi di generale interesse, che presto la Riforma doveva rendere assorbenti ed esclusivi. L' impresa non era scevra di gravi difficoltà, dipendenti non tanto da ragioni tecniche, quanto da pregiudizi mentali e da credenze

---

[1] R. Agricola, *De inventione dialectica* (Venet., 1559), I, 3: Ego Aristotelem summum hominem, sed hominem tamen fuisse puto, hoc est, quem et latere aliquid potuerit, quique ut non omnia primus invenerit, ita aliis post se invenienda aliqua reliquerit, ecc. Di Agricola dice Erasmo (*op. Epist.*, I, 2): primus omnium aulam quamdam melioris literaturae nobis invexit ex Italia.

religiose. Un'aspra lettera di Eck — il contraddittore di Lutero a Lipsia — ce ne dà la prova. Erasmo aveva detto, comentando gli *Atti*, che il greco degli apostoli non è quello di Demostene, bensì la lingua del popolo. Ed Eck di rimando gli oppone, che lo Spirito Santo, ispiratore della Scrittura, conosce tutte le lingue. E in un comento a Matteo, meravigliandosi Erasmo dell'uso improprio fatto dall'evangelista del verbo θεραπεύειν, Eck s' indigna che l'altro voglia atteggiarsi a precettore dello Spirito Santo « *cuius negligentiam te post tot saecula supplere oportere* »[1]. Tuttavia, Erasmo tien fermo ai principii della sua critica giovandosi di una certa tolleranza che, fino alla vigilia della Riforma, le autorità cattoliche dimostrano verso quel genere di studi. Nel secolo precedente, una revisione della Volgata era stata intrapresa perfino sotto gli auspici di un papa umanista.

Alle grandi doti filologiche, Erasmo unisce uno spirito aperto, affatto scevro da pedanteria, ed anzi pronto a irridere la saccenteria dei pedanti. Le frecciate dell'*Elogio della pazzia* contro gli eruditi, il gustoso apologo dell'uccellino che dall'alto dell'albero lascia inopinatamente cadere un contributo di natura sopra un ponderoso testo, intorno a cui si accaniva una disputa dottorale, circondano d'una aerata leggerezza la sua pur greve erudizione. *Totum Lucianum spiras,* gli grida contro, invelenito, Lutero, nella polemica sul libero arbitrio[2]. Eppure, quel *totum* non è a posto: agli atteggiamenti lucianeschi e beffardi, che formano parte notevole del suo temperamento, fa riscontro un sentimento religioso profondo, umano, largamente permeato di spi-

---

[1] *Op. Epist.*, III, 202 sgg.
[2] LUTERO, *De servo arbitrio*, Opp., vol. 18, p. 719.

rito razionalistico, che talvolta gli smorza il sorriso beffardo sulle labbra o lo contrae nella piega del sarcasmo amaro. La religiosità di Erasmo s'è temprata alla scuola ficiniana, ma all'idealizzamento platonico della natura umana aggiunge dei motivi storicamente più determinati, che le imprimono un'orientazione diversa. Così la generica e astratta religione naturale del Ficino diviene per lui un effettivo legame tra le religioni positive; e ripensando alla figura di Socrate, egli è tentato ad aggiungere, alle note invocazioni della litania cristiana, un: *Sancte Socrates, ora pro nobis.* L'unità del sentimento religioso sovrasta per lui alle differenze confessionali, e, in seno allo stesso cristianesimo, alle opposizioni rigide tra la libertà e la servitù del volere, tra la massa dei dannati e gli eletti, tra la fede e le opere. È evidente che nel suo spirito non abbia nessuna attrattiva Agostino, il codificatore di tutti gli antinomismi cristiani; ed egli non esita a confessarlo, con grande scandalo di Eck, ed a dichiarare la sua preferenza per Girolamo [1]. Un cristianesimo tollerante, disposto a cercare il buono dovunque si trovi, fondato sull'esempio vivo di Gesù piuttosto che sulle complicate costruzioni dei dottori, aperto ai suggerimenti e alle critiche della ragione e del buon senso, che non soffochi, ma promuova le attività umane; tale è in breve il credo di Erasmo.

Esso ispira uno dei suoi primi scritti dottrinali, l'*Enchiridion militis christiani* (1502), il primo breviario della religiosità umanistica. Qui non c'è sfarzo di vana erudizione; ed a chi gli rimprovera l'andamento troppo dimesso, fuori delle consuetudini accademiche, Erasmo risponde, nell'introduzione, che il

---

[1] Risposta ad Eck, *Op. Epist.*, III, 330.

suo libro non pretende preparar nessuno alla « palestra sorbonica » ma solo alla « tranquillità cristiana ». E Cristo, a sua volta, che cosa volle? non certo creare un labirinto in cui si smarrissero i suoi seguaci, ma una facile via, aperta alla fede sincera, alla carità non finta, alla speranza non vergognosa [1]. La vita cristiana è una milizia, che ha Cristo per duce e l' imitazione di Cristo per suo compito. E i suoi precetti si possono compendiare in poche voci, anzi in quest'unica che riunisce in sè tutte le altre: « Non pensare che Cristo sia un vuoto nome; pensa ch'egli è niente altro che carità, semplicità, pazienza, purezza, in breve, tutto ciò ch'egli ha insegnato. E intendi sotto il nome del diavolo tutto ciò che da lui ci allontana. Tende verso Cristo chiunque si volge alla virtù; si assoggetta al diavolo chiunque serve ai vizi » [2].

In questa breve frase è implicita l' idea, e direi quasi, il programma, di una semplificazione religiosa, che esclude dalla vita cristiana ogni pratica che non possa risalire a Cristo ed agli apostoli, e che ha il suo necessario sussidio in una critica storica intesa a sceverare, da tutta la tradizione scritta, ciò che ha effettivo fondamento sulla parola di Cristo e degli apostoli. È in breve il programma della Riforma: rigenerazione della vita con l'ausilio del rinnovamento della cultura, dove evidentemente la prima ha valore di fine, il secondo di mezzo. Con Erasmo, siamo ancora nei limiti di una riforma individualistica, di tipo intellettuale; ed anzi nell'*Enchiridion*, che è una delle sue opere più moderate, i motivi polemici sono ancora scarsi e contenuti nei

---

[1] Erasmo, *Enchiridion* (Lugdun., 1641), *Praef.*, pp. 5, 7.
[2] Ibid., p. 145.

limiti di un sano correttivo dei mali che insidiano l'organismo religioso [1].

Più vivace, e talora sferzante, si fa la critica negli scritti seguenti, l'*Elogio della Pazzia* e i *Colloqui,* dove, passando dalla sfera intellettuale a quella morale delle istituzioni e dei costumi, tocca delle corde di più immediata e larga risonanza. L'*Elogio* è nato nella mente di Erasmo come uno scherzo letterario, ma s'è venuto sdoppiando, nel corso dell'esecuzione, in una filosofia della vita e in una satira sociale, senza che nè l'una nè l'altra abbiano avuto un adeguato sviluppo, e siano riuscite a comporsi insieme armonicamente. L'elogio della pazzia è l'elogio della vita nella sua immediatezza spensierata e nella sua irrazionalità creatrice, che sfida e irride gli sforzi del pensiero per imprigionarla. Nel libretto di Erasmo, è la Pazzia stessa che parla, e nella sua voce pare a volta che risuoni l'accento gioioso del motto di Hutten, che riassume il sentimento vitale di un'età che si riaffaccia al mondo piena di fiducia e d'ingenuo fervore: è un piacere il vivere! «Vi è al mondo, dice la Pazzia di Erasmo, cosa più dolce e più preziosa della vita? Ora, chi più di me contribuisce al concepimento dei mortali?» [2]. Il più arcigno e severo filosofo bisogna che alla Pazzia si rivolga, se vuol diventar padre; e con la vita, tutti i doni che la vita racchiude vengono dalla liberalità della Pazzia. Questa è la giovinezza del mondo: «Ognuno sa che l'infanzia è l'età più allegra e più

---

[1] Ibid., p. 27. Sicut igitur adiuvat, non laedit sanitatem corporis quisquis iudicat quae res vitient aut tueantur veram sanitatem; ita, non avocat a religione, sed adhortatur potius, qui demonstrat verae religionis corruptelas ac remedia.

[2] ERASMO, *Elogio della pazzia* (ed. a cura del Croce, Laterza, 1914), XI.

gradita; ma che cosa rende tanto amabili i ragazzi? È la natura che, saggiamente operando a bello studio, ha impresso nei bambini una cert'aria di pazzia »[1]. E i vecchi, a loro volta, ridiventano fanciulli. Ogni attività, ogni professione, ogni arte ha il suo condimento di pazzia: chi altro mai spingerebbe gli uomini a fare, a inventare, a tramandare ai posteri la propria opera? La sete della gloria non è che una forma di pazzia. « E la pazzia forma le città; per essa sussistono i governi, le religioni, i consigli, i tribunali; e non ho dubbio di asserire che la vita umana non è altro che una specie di gioco della pazzia »[2]. « Che cos'è mai la vita umana? Una vera commedia. Ciascuno vi rappresenta un diverso personaggio; ciascuno eseguisce la sua parte sempre mascherato, fin tanto che il capo dei commedianti non lo fa scendere dal palco »[3]. Secondo la definizione degli stoici, savio è colui che vive secondo le regole della ragione, pazzo colui che si lascia trascinare dalle passioni. « Quindi, per timore che la vita dell'uomo dovesse essere triste e infelice, Giove ha voluto caricare molto più la dose delle passioni che quella della ragione »[4]. La ragione grida contro i vizi; ma i vizi si ridono della loro regina, gridano assai più forte e imperiosamente di lei, sì che la povera sovrana è costretta ad acconsentire ai suoi rivali: in verità, il savio dello stoico « non è più un uomo, ma sibbene un qualche Dio che non è mai esistito e che non è per esistere giammai. Parliamo più chiaro: è una fredda statua di marmo,

---

[1] Ibid., XIII.
[2] Ibid., XXVII.
[3] Ibid., XXIX.
[4] Ibid., XVI.

priva del tutto di ogni senso umano »[1]. E la vita, cioè la pazzia, si vendica del filosofo stoico, facendo del suo saggio, solo in un mondo di matti, il più pazzo di tutti gli altri.

Ma questo tono scherzoso non si mantiene costante nell'operetta di Erasmo. Quando, nella sua rassegna delle forme di pazzia, egli passa ad elencare quelle della vita religiosa, lo scherzo si muta in satira e l' inganno giocondo e vitale della natura per trionfare dell'astratta ragione, si converte nelle opere dell' impostura e dell'astuzia. « Ma perchè non farò parola (qui si sente la voce di Erasmo, piuttosto che della Pazzia) di quelli che credono di non avere alcun debito con la divinità, in virtù dei perdoni e delle indulgenze? Costoro misurano come con una clessidra, quasi matematicamente, senza temere error di calcolo, la durata del purgatorio, i secoli, gli anni, i mesi, le settimane, i giorni, le ore. » « E vi sono inoltre dei santi che godono un credito e un potere universale; tra costoro contasi particolarmente la Madre di Dio, alla quale il volgo suole attribuire un potere maggiore di quello del suo Figliuolo »[2]. E al seguito delle imposture, sfilano i loro autori o fautori: i monaci, detti religiosi, mentre non v'è genia più irreligiosa, i teologi, i preti, i cardinali, i papi, che « diconsi vicarii di Cristo; ma se attendessero a conformarsi alla vita di Dio loro maestro, se praticassero la sua povertà e la sua dottrina,... chi sarebbe più infelice di loro? »[3]. Qui non c'è più lo scherzo del letterato, nè la filosofia della vita gioconda; ma si sente lo sdegno del riformatore. Com'è

---

[1] Ibid., XXX.
[2] Ibid., XL.
[3] Ibid., LIX.

però che questo sdegno non precipita in azione, ed anzi si diluisce a poco a poco, nei quadretti satirici dei *Colloqui,* dove ciascun motivo polemico è sviluppato a parte, come per esasperare metodicamente tutte le piaghe della società religiosa? Chi misura intellettualisticamente la distanza tra il punto dove si arresta l'uomo di pensiero e quello da cui muove l'uomo d'azione, trova che l'intervallo è minimo e quasi incalcolabile: eppure quell'insensibile *hiatus* di pensiero segna un abisso per la volontà. Nel momento in cui ci sembra di vedere lo sdegno di Erasmo esplodere nell'azione del cacciare i mercanti dal tempio, vediamo invece che egli si rasserena e si placa. Quello sdegno è già esploso nell'invettiva, nell'impeto drammatico della frase efficace, tagliente. Non gli chiediamo di più: egli ha esaurito il suo compito. Se mai ritorna sullo stesso tema, il suo animo è mutato, e quasi si stupisce del precedente sdegno. Che farci? il mondo vuol essere ingannato; e pretendere di raddrizzargli il cervello non è la massima tra le pazzie? Pure altri cuori sussulteranno con altri fremiti alle parole di Erasmo; sentiranno in esse un comando, e l'eseguiranno. Ma allorchè faranno offerta al pensatore dell'opera loro, ne avranno un duro rifiuto. E la loro sorpresa non sarà diversa da quella di Erasmo, incapace di riconoscere nei frutti i semi da lui gettati. Ciascuno misurando con la propria misura, non si rende più conto dell'atteggiamento dell'altro: per gli uomini della Riforma, Erasmo è un traditore; per Erasmo, la Riforma è una buona commedia rappresentata male. Questi uomini in un certo senso così vicini, sono in realtà separati da un abisso.

Prima di studiare i rapporti tra Erasmo e Lutero, che simboleggiano quelli tra il Rinascimento e

la Riforma, diamo uno sguardo a qualche altra figura dell'umanesimo europeo. Giovanni Reuchlin, che abbiamo visto fautore di scienze occulte, è principalmente un dotto orientalista, autore della prima grammatica della lingua ebraica: un'opera tanto importante, secondo il giudizio dei tempi, che a nessuno parve esagerato il motto oraziano di cui l'autore si fregiava nell'introduzione: *exegi monumentum aere perennius.* Dato l'orientamento storico-religioso dell'umanesimo tedesco, la conoscenza dell'ebraico portava con sè la possibilità di attingere direttamente alle fonti bibliche, quindi estendere sopra un più vasto piano l'indagine critica per la reintegrazione del testo della Scrittura, intrapresa da Erasmo. E dalla lingua il Reuchlin passa allo studio della Cabbala giudaica, in cui gli par di trovare la prima radice del suo pitagorismo esoterico. In una lettera al papa Leone X, dopo aver fatto un bell'elogio di Firenze e del circolo letterario mediceo che un tempo ha conosciuto [1], egli si attribuisce una gloria simile a quella di Marsilio e di Lefèvre: come il primo ha edito Platone e il secondo Aristotele, così per lui è risorto in Germania il pitagorismo. « Ma poichè, egli soggiunge, non era possibile conoscere Pitagora senza risalire alla Cabbala ebraica, che ne costituisce la fonte, perciò *ha* dovuto scrivere intorno all'arte cabalistica, cioè alla filosofia simbolica » [2]. Era un modo molto cauto ed accorto per insinuare la sua difesa dalle accuse fattegli in un famoso processo, di cui parleremo tra breve, perchè s'innesta in una maniera molto caratteristica alle prime vicende della Riforma.

---

[1] Reuchlin è stato a Firenze nel 1482.

[2] REUCHLIN, *Briefwechsel*, ed. Geiger, Tübingen, 1875, pagine 269-70.

All' iniziatore dell'umanesimo francese, Lefèvre d' Étaples (Faber Stapulensis, 1455-1537), il Reuchlin attribuisce, come s' è visto, il merito di aver fatto risorgere Aristotele. È una lode esagerata, perchè Lefèvre non ha fatto che delle parafrasi latine di alcuni scritti aristotelici; pure, il suo proposito di voler liberare Aristotele dalle incrostazioni scolastiche doveva procacciargli negli ambienti umanistici, sensibilissimi a siffatte innovazioni, una gloria sproporzionata al suo effettivo lavoro. Sta di fatto, che dal filosofo di cui ha preso l' insegna egli ha attinto, sostanzialmente, poco o nulla; e che i suoi principali interessi mentali si sono orientati per altra via, verso lo studio della Scrittura. Noi lo troviamo in polemica con Erasmo sopra alcuni problemi di esegesi biblica [1]; rievocatore delle tradizioni del misticismo neoplatonico-cristiano; editore delle opere di Nicola da Cusa. Ma i suoi scritti storicamente più importanti sono due commentari, al Salterio e a san Paolo, dove sono chiaramente espresse le esigenze riformatrici del ritorno a un cristianesimo primitivo e della funzione capitale della fede nella salvezza. V' è qui una notevole affinità con la formazione spirituale di Lutero, di cui sappiamo — per una recente scoperta — che ha professato un corso su san Paolo, nel 1515-16, dove son già fissati i capisaldi della riforma. Ed anche Lefèvre è stato tra i primi simpatizzanti col nuovo movimento religioso, come tra breve vedremo.

Chiudiamo questa rapida rassegna con un cenno all'*Utopia* di Tommaso Moro, che, pubblicata nel 1516, esprime le tendenze riformatrici del tempo nella forma più appropriata all' intellettualismo uma-

---

[1] Il terzo libro dell'*Op. Epist.*, di Erasmo è quasi tutto dedicato a quella polemica.

nistico. Ciò che dicevamo di Erasmo, che il suo sdegno è esaurito in quanto è espresso nella satira o nell' invettiva, ha l'esatta corrispondenza nella Riforma del Moro, che è realizzata in quanto trova sede in Utopia, cioè nella regione del pensiero: non è forse il pensiero Utopo in persona, cioè un'attività che si esplica fuori dello spazio? Due temi principali sono svolti nel libro del Moro: un primo, di carattere politico-sociale, che è in rapporto con la situazione storica che si veniva creando nell' Inghilterra del '500, in seguito all'appropriazione delle terre da parte dell'aristocrazia (con gli *enclosure acts*) e alla sostituzione dei vasti pascoli alla cerealicoltura; onde — com'egli osserva amaramente — « i montoni divorano gli uomini ». E la riforma da lui vagheggiata consiste, essenzialmente, nel rendere inamovibile un certo gruppo di famiglie sopra un territorio razionalmente delimitato, e nell'assicurare, con opportune magistrature elettive, e con l'abolizione di ogni tesaurizzamento capitalistico, la stabilità di questo assetto sociale [1].

Il secondo tema principale trattato da Moro è quello della riforma della Chiesa, che egli vagheggia in un senso liberale e umanistico, ma ortodosso e senza scisma. La religione degli utopisti è una religione naturale, a fondo monoteistico: anche professando culti diversi, essi riconoscono nei vari dèi un dio unico e sommo, *cui et universitatis opificium et providentia debeatur* [2]. Il primo domma di questa

---

[1] Moro, *De optimo reipublicae statu, deque nova insula Utopia*, libri duo (Hanoviae, 1613), II, 138, 154, 174 sgg. Di Utopia dice Erasmo: — Britanniam effinxit, quam habet penitus prospectam cognitamque — (V. Dermenghen, *Th. Morus et les Utopistes de la Renaissance*, Paris, 1927, p. 105).

[2] Ibid., II, 259 sg.

religione è la tolleranza. Una legge, emanata da Utopo in persona, stabilisce che ciascuno possa seguire il culto che gli pare, e far anche opera di proselitismo, ma con mezzi pacifici e ragionevoli; se invece tenta di usar mezzi coercitivi, è condannato alla servitù o all'esilio. È sembrato ad Utopo — così comenta il Moro — una pretesa « insolente ed inetta » esigere che quel che uno tiene per vero, sembri tale anche agli altri: se una verità c'è in quella credenza, non può mancare che col tempo la sua forza emerga e s' innalzi [1]. Se c' è qualcuno che non crede in Dio e nell' immortalità dell'anima, gli utopisti lo tengono lontano dagli onori e dagli uffici pubblici; ma non gl' infliggono pene, nè lo costringono a mutare avviso, ritenendo il mendacio peggiore dell'incredulità; gli vietano, sì, di parlare al popolo, ma non ai dottori e ai sacerdoti, anzi ve l'esortano nella speranza che si ravveda [2]. Hanno pochi sacerdoti, 13 per ciascuna città; non tollerano immagini nei templi, affinchè ognuno possa liberamente concepire Dio nella forma che vuole; trascurano e irridono gli augurii e le altre vane divinazioni superstiziose. Uno dei viaggiatori approdati nell' isola riesce a far proseliti al Cristianesimo; ma — e qui spunta la nota satirica — sorge la grave difficoltà che, non essendovi un sacerdote, non è possibile impartire i sacramenti. Si conviene allora che bisognerà eleggere degli ambasciatori da inviare al Pontefice, per ottenere il « carattere indelebile » sacerdotale. Ma, soggiunge maliziosamente il narratore del viaggio, *quum ego discederem, nondum eligerant* [3]. Pare che il Cristia-

---

[1] Ibid., II, 264-5.
[2] Ibid., 267.
[3] Ibid., pp. 262-3.

nesimo sia venuto a portar la discordia e la litigiosità degli Occidentali tra quei buoni isolani.

Se si pensa che il libro del Moro è del 1516 e che poco più di un anno dopo è scoppiato il più grave scisma che abbia mai colpito la cristianità, il quale per quasi un secolo e mezzo ha insanguinato l' Europa, si può giudicare quanto ancora fosse lontano l' ideale religioso di Utopia dalla coscienza storica del tempo. Tuttavia, attraverso quelle esperienze sanguinose, l' ideale di Moro e di altri generosi utopisti ha fruttificato per tutta l'umanità. La Riforma col suo fanatico settarismo e con lo scatenamento, che provoca, dell'opposto fanatismo cattolico, sembra ritardare di qualche secolo il progresso della coscienza già segnato dal Rinascimento; eppure quel ritardo non è una perdita, ma un indugio necessario, come per effettuare una più larga adunata di forze spirituali, e per condurle al punto che solo poche menti elette del Rinascimento avevano toccato.

2. Rinascimento e Riforma. — Dopo che Lutero ebbe affisso alla porta della Chiesa di Wittemberga le memorabili tesi sulle indulgenze, e che un rapido, febbrile fermento cominciò a diffondersi per la Germania e per l' Europa, il mondo umanistico, e specialmente quella parte di esso che aveva coltivato l' ideale di un rinnovamento religioso, per mezzo dell'epurazione critica delle tradizioni cristiane, sembrò chiamato a seguire l'ardita iniziativa del monaco agostiniano. Le riforme più urgenti — indulgenze, messe private, digiuni, secolarizzazioni di uomini e di beni — cominciavano ad effettuarsi nella Sassonia e nei paesi vicini con una rapidità degna di Utopia, sorpassando, per la stessa facilità dell' esecuzione,

tutte le speranze degli umanisti che le avevano preconizzate. Nelle chiese si leggeva il Vangelo, si predicava la salvezza per mezzo della fede, s' invocava la riforma della vita e del costume secondo i modelli evangelici: non era il trionfo di tutte le tesi umanistiche? E con le tesi trionfavano i loro autori. Martino Butzer, in una lettera a Beato Renano (del 1° maggio 1518), gli comunicava le prime impressioni sulla rivoluzione luterana, affiancando i nomi di Erasmo e di Lutero, con la sola differenza che l'uno insinua quel che l'altro dice apertamente. E ad Erasmo attribuiva il merito di avere introdotto i buoni autori, Girolamo, Agostino e gli altri Padri, che venivano letti pubblicamente nelle chiese, dopo l'espulsione degli *autores triviales*, cioè dei teologi contemporanei [1]. Alcuni mesi più tardi, una lettera di Beato Renano (scolaro di Lefèvre e di Erasmo, specie di *clericus vagans* dell'umanesimo) a Zwingli, ribadiva i rapporti tra i due movimenti affini: « non mi è ignoto, egli diceva, che tu e i tuoi insegnate al popolo la più pura filosofia di Cristo, attingendola alle stesse fonti; non più depravata dalle interpretazioni scotistiche e gabrieliche (Gabriele Biel), ma fedelmente e sinceramente esposta da Agostino, Ambrogio, Cipriano, Girolamo » [2]. E i protagonisti del grande dramma movevano a loro volta l'uno verso l'altro. L' iniziativa partiva nel 1519 da Lutero, che si rivolgeva con deferenza a Erasmo, come minore a maggiore: « Tante volte, egli scriveva, io converso con te e tu con me, o Erasmo, *decus nostrum et spes nostra*; e non ancora ci conosciamo personalmente. Non ti pare strano? *Quis enim est cuius pene-*

[1] *Briefwechsel des* BEATUS RHENANUS (ed. Horawitz e Hartenfelder, Leipzig, 1886), p. 166 sgg.

[2] Ibid., p. 123.

tralia non penitus occupet Erasmus, quem non doceat Erasmus, in quo non regnet Erasmus? ». E via su questo tono. Soggiungeva poi, che, avendo visto, nell'ultima edizione dell'*Enchiridion*, approvate le *nugae* delle indulgenze (le tesi di Wittemberga), si era confortato, trovando in Erasmo un così grande appoggio [1]. Ed Erasmo, a sua volta, non lesinava i suoi favori e il suo patrocinio, senza però impegnarsi troppo personalmente nella controversia. Si conserva di lui una bella lettera al duca Federico di Sassonia, in difesa di Lutero (1519). Egli cominciava col dire, quasi a prova d' imparzialità e di spassionatezza, che Lutero gli era stato fino allora del tutto sconosciuto *(tam ignotus quam cui ignotissimus)*, e che non aveva letto se non sorvolando *(nisi raptim)* le sue *lucubrationes*. Soggiungeva che però « nessuno che conosca la vita di quell'uomo non l'approva, lontanissima com' è da ogni sospetto di avarizia e di ambizione ». Ed esortava fervidamente il principe (nel cui territorio Lutero svolgeva la sua opera) a non fare opprimere un innocente sotto il pretesto di una pietà religiosa, che dissimulava l'empietà [2]. Gli stessi concetti egli riconfermava in una lettera a Tommaso Wolsey, il potente ministro di Enrico VIII.

Pure, il suo appoggio era infirmato da distinzioni e da riserve che irritavano Lutero e i suoi fautori. Come poteva accogliere un uomo che si sentiva in possesso della verità le parole a sua discolpa: che non ogni errore è eresia? E, mentre la contesa era

---

[1] ERASMO, *Op. Epist.*, III, 517.

[2] *Op. Epist.*, III, 527: Haec, illustrissime dux eo scribo liberius, quo minus ad me pertinet causa lutheriana. Coeterum, ut tuae celsitudinis est christianam religionem pietate tua protegere, ita prudentiae tuae est non committere ut quisquam innocens, te iustitiae praeside, sub praetextu pietatis aliquorum empietati dedatur.

già portata sul terreno della forza, che mai valeva recriminare, con la nostalgia del letterato: *cur malumus vincere quam mederi, cur opprimere quam docere?* Da difensore, Erasmo diventava accusato. Ciascuno dei contendenti gli rimproverava la connivenza con l'avversario. Tra i papisti cominciavano a circolare voci calunniatrici, che egli fosse il vero autore degli scritti diffusi sotto il nome di Lutero. Ed egli le smentiva, in una lettera indirizzata, con accorgimento politico, allo stesso Lutero, ma diretta in realtà al pubblico. E definiva la sua posizione così: « Io continuo a servire, per quel che posso, la causa delle buone lettere rifiorenti. E a me pare che si tragga maggior giovamento dalla civile modestia che dall' impetuosità... Occorre inveire piuttosto contro coloro che abusano dell'autorità dei pontefici, che contro gli stessi pontefici. Lo stesso si può ripetere a proposito dei re. Questo ti dico, non per consigliarti di far così, ma per indurti a persistere in quel che fai »[1]. La conclusione suona perfino ironica.

Col precipitare degli eventi, la posizione del neutrale e forse dell'arbitro, che Erasmo si era per un certo tempo illuso di poter conservare, diveniva sempre più intenibile. Ed era facile prevedere da quale parte egli si sarebbe volto alla fine. Erasmo aveva vagheggiato una riforma pacifica, simile a quella degli studi, che s' imponesse con la forza intrinseca della persuasione, dell'esempio, della ragionevolezza.

---

[1] La lettera è del 3 maggio 1519 (*Op. Epist.*, III, 605). La smentita è formulata astutamente così: Non puoi immaginare quas tragoedias hic excitaverint tui libelli, i quali sono stati falsamente attribuiti meis auxiliis; si è detto perfino me huius factionis vexilliferum esse. E soggiunge che ha creduto bene di avvertirlo, perchè non lo si defraudi della paternità dei suoi scritti.

Che cosa offriva invece la Riforma? La secessione, lo scisma, la rottura dell'unità spirituale del mondo latino, lo scatenamento delle passioni popolari, il fanatismo, la rivolta dei contadini, la minaccia di guerre sterminatrici. Ed egli se ne allontanava sgomento, credendo di poter ritrovare il suo vecchio mondo letterario. Ma quel mondo era anch'esso sconvolto, in preda agli stessi odii e alle stesse passioni. Una malinconica lettera di Erasmo a Beato Renano, del 27 maggio 1520, ci ritrae la pena del suo animo e la profonda nostalgia del passato. « Un tempo da giovane e anche da adulto, scrivevo lettere per divertirmi, senza intenzione di pubblicarle. Esercitavo lo stile, ingannavo l'ozio, mi svagavo con gli amici, come per una specie di dieta *(stomacho morem gerebam)*: in fondo, non volevo che scherzare, e non mi aspettavo dagli amici se non che facessero altrettanto... Ma ecco la tragedia luterana è scoppiata in così grande contesa, che non è più sicuro nè parlare nè tacere. Qualunque cosa è presa nei sensi più diversi *(rapiuntur in diversum omnia)*, anche se fatta con le migliori intenzioni; non si bada più al tempo in cui si è scritto, ma ciò ch'era ben detto al tempo suo vien trasferito nel tempo più inadatto » [1].

Odiato per la sua apostasia dagli uomini della Riforma, Erasmo non era meno inviso a quegli stessi che avevano sollecitato la sua esplicita adesione all'ortodossia cattolica. Per costoro, egli era sempre l'origine prima dello scisma e dei mali che affliggevano la chiesa. Isolato in mezzo ai suoi, compromesso nel proprio prestigio, egli era costretto, per vincere rancori e diffidenze, a dar prove di lealismo, ad accentuare il distacco dai riformati. È qui il

---

[1] *Briefwechsel des* B. RHENANUS cit., p. 226.

motivo psicologico della sua clamorosa polemica con Lutero sul libero arbitrio, tanto temuta ed invano deprecata dagli stessi capi della Riforma [1].

Ci siamo dilungati sulla crisi di Erasmo, ed ancora torneremo sull'episodio culminante di essa, perchè abbiamo voluto che l'unità originaria e la successiva opposizione del Rinascimento e della Riforma, in cui si compendiano per noi i rapporti dei due movimenti storici, avessero una conferma dalla viva voce dei protagonisti. Sarebbe ingiusto attribuire il distacco di Erasmo dalla Riforma a inconsistenza e superficialità da letterato o a volgare paura. Esso ha ragioni più profonde in un sentimento individualistico della vita che rifugge da ogni contatto propagandistico o missionario con le folle ignare, pronte ad accendersi ed a travolgere ogni cosa; e in una concezione filosofica del mondo, scevra dalle angustie di una credenza cieca e filistea, sia pure nel testo della Scrittura. La superficialità, la paura e — possiamo anche aggiungere — l' interesse, sono ragioni che valgono in una più bassa zona della cultura umanistica. Noi ne abbiamo i primi documenti in un curioso processo, che si è stranamente intrecciato con quello di Lutero, mentre, nel suo significato e nel suo epilogo, è agli antipodi con esso. Il processo di Reuchlin è un episodio che concerne la mera letteratura. Era sorta in Germania, pochi anni prima dello scoppio della Riforma, una vivace disputa tra letterati e teologi, se convenisse o no distruggere

---

[1] In una lettera di Zwingli a Beato Renano, del 25 marzo 1521, si legge: Accepimus paucis ante diebus duellum inter Erasmum et Lutherum futurum. Quae res, quantum mali datura sit christianis, coniectura non opus habes... Est apud uterque (sic) quod nobis prodesse poterit plurimum, quod obesse minimum... Quin ista nobis per partes cur non servat uterque? (*Briefwechsel*, pp. 300-301).

tutti i trattati ebraici ingiuriosi per il Vangelo. Reuchlin, come professore di lingua ebraica e cultore della Cabbala e del Talmud, intervenne nella controversia, affermando l'utilità di questi libri. Diversi opuscoli e trattati furono scritti da una parte e dall'altra; Reuchlin pubblicò un libro in lingua tedesca, l'*Augenspiegel,* in cui sosteneva le sue ragioni. Portata la controversia innanzi all' inquisizione di Magonza, questa, nel 1511, condannò il Reuchlin, che a sua volta fece appello al papa Leone X. Il secondo processo, secondo il costume della Curia romana, si trascinò a lungo, e nel frattempo la polemica si andò inasprendo, per l' intervento, a favore del Reuchlin, di quelle forze che qualche anno dopo dovevano trovare un più efficace ed appropriato impiego nella causa luterana. Mentre Reuchlin pubblicava le *Epistolae illustrium virorum,* una specie di *referendum* delle celebrità del tempo, a suo discarico, Ulrico Hutten d'altra parte diffondeva le *Epistolae obscurorum virorum,* in cui satireggiava, con la sua vena mordente, i teologi e gli ecclesiastici del partito avversario [1]. Sopravvenuta la tragedia luterana, Reuchlin, che pure aveva sollecitato gli aiuti di Hutten e di Sickingen, e che aveva forse adulato lo stesso Lutero (grecizzandogli il nome, non senza intenzione, in Eleutherius) [2], s'affrettò a sconfessare le pericolose amicizie, che avrebbero certamente compromesso l'esito del suo processo romano. Purtroppo

---

[1] La raccolta delle *Epistolae obscurorum virorum*, che io ho consultato nell'ediz. Londini, 1710 non appartiene tutta a Hutten; parte della prima serie è dovuta a Crotus Rubianus (1480-1539).

[2] Nel *Briefwechsel* del Reuchlin, c' è una lettera del 1519 a Melantone in cui lo prega di ricordarlo a Martino Eleutherio. Melantone era stato assunto all'università di Wittemberg dietro suggerimento del Reuchlin.

s' è perduta una lettera da lui indirizzata al duca di Baviera, che doveva essere un modello di viltà, a giudicare dalla risposta indignata di Ulrico di Hutten. « Dei immortali, che mai vedo? Sei disceso a un tal punto di paura e di vigliaccheria, che non sai neppure astenerti dal dir male di quelli che ti hanno voluto salvare, anche con loro pericolo? Che cosa speri di ottenere da coloro da cui non hai potuto finora impetrar nulla, se pure è in tuo potere di nuocere alla causa di Lutero? Era più che sufficiente scrivere a tua difesa di non aver mai avuto nulla in comune con Lutero, come ha fatto anche Erasmo; ma tu aggiungi che hai sempre riprovato la sua causa e che hai mal sopportato *(aegerrime tulisse)* che il tuo nome apparisse nei suoi scritti. Ti dispiace l'affare *(negotium)* di Lutero, lo riprovi e lo vorresti finito *(extinctum)*; ma non t' è venuto in mente del tuo fortissimo propugnatore Francesco (Sickingen), non di me, che non sono stato tra i tuoi più tiepidi difensori, anche quando l' incendio ardeva più pericolosamente, ecc. » [1]. Questa vigliaccheria è nello stile della bassa letteratura di ogni tempo.

Da Erasmo a Reuchlin abbiamo come i due poli estremi tra i quali oscillano le palinodie e le defezioni degli uomini del Rinascimento verso la Riforma. In Francia, il Lefèvre poteva mantenersi tiepidamente fedele alla causa luterana, facendosi forte dell'appoggio di Margherita di Navarra, fautrice della Riforma. In un' intervista con Calvino, ancora all'esordio della sua attività, egli lo esortava ad usar moderazione e gli additava l'esempio di Melantone. Ma a partire

---

[1] *Briefwechsel*, ecc. La lettera è del 22 febbraio 1521, p. 327.

dal 1535, quando si accendono i primi roghi [1], cominciano le ritrattazioni in massa, da parte degli umanisti. « Con tutta la loro cultura intellettuale, dice l' Hauser, con le loro belle teorie classicheggianti sulla dignità dell'azione, essi non hanno il vigore morale di un povero cardatore di Meux... Eruditi tranquilli, abituati a vivere nel loro studio, non sono fatti per l'eroismo » [2]. Questo disvalore morale ha non soltanto un interesse individuale e psicologico, ma anche un significato universalmente storico. Esso ci spiega la differenza di tempra morale dei paesi protestanti e cattolici; ci mostra come mai l'umanesimo, malgrado la superiorità della sua cultura, non attinge e non scuote la vita profonda dello spirito, e degenera presto in un'abitudine letteraria estrinseca e mutevole. Nei paesi riformati, invece, il fanatismo settario, presto o tardi, tramonta; e il pensiero riprende il suo lavoro nel punto in cui l'aveva portato il movimento umanistico; ma restano i valori morali conquistati con l'abnegazione e col sacrifizio, e nella loro atmosfera lo stesso lavoro intellettuale prende un tono di austerità e quasi di ascetismo severo, che lo eleva a una nuova altezza. La differenza della cultura dei paesi germanici e dei latini è principalmente qui; e l' influsso che la prima ha esercitato nei tempi moderni sulla seconda ha avuto questa grande importanza, di ristabilire in qualche modo l'equilibrio, dando, ai paesi vissuti fuori della Riforma, il mezzo per conseguirne i frutti più duraturi.

---

[1] Per amor dell'esattezza, il primo umanista che ha avuto paura del rogo è stato Jean de Boissoné, nel 1532.

[2] HAUSER, *Études sur la Réforme en France*, p. 40

3. Lutero e l'Anabattismo. — Gli studi degli ultimi decenni intorno a Lutero hanno avuto, tra molti meriti, quello di liberare la figura del riformatore dalle due maschere convenzionali della leggenda protestante e di quella cattolica. A un Lutero tutto santo e a un Lutero tutto diavolo, essi sostituiscono un Lutero uomo, che cioè ha del santo e del diavolo. E l'uomo, rivissuto nella sua storica umanità, appare nel complesso come una figura, per certi aspetti, poco attraente: dura, angolosa, prepotente, che riunisce in sè la rozzezza del contadino e del monaco medievale; per altri, ricca di qualità popolari nel miglior senso, leale, fedele, amante della musica e della lingua del popolo, piena d' impeto comunicativo e passionale. La macerazione dell'asceta e la dottrina del teologo non hanno soffocato gli slanci di questa natura esuberante: i sessanta volumi della monumentale raccolta delle sue opere non impediscono che di lui si possa e si debba parlare come d'un uomo di azione e non di scrittoio.

Tra le molte leggende sfatate dalla moderna critica v' è quella che vedeva in Lutero un originale e ammodernato teologo. Sta di fatto che nessun domma cristiano e nessun concetto moderno portano l' impronta propria del pensiero di Lutero. Noi accettiamo i risultati della più radicale delle critiche, quella del Troeltsch, che il protestantesimo di Lutero non è, da un punto di vista intellettuale, se non un riadattamento dell' idea medievale, e quasi una risurrezione del Medio Evo in pieno fiorire del Rinascimento. I concetti fondamentali della sua riforma, l' idea della grazia, della fede, della predestinazione, la formazione di una cultura religiosa che abbraccia tutta la vita, di uno stato e di una chiesa determi-

nati unicamente da esigenze religiose, questi concetti hanno nel Medio Evo la propria fonte [1]. Per il Troeltsch v'è di nuovo soltanto (sempre da un punto di vista teoretico) il motivo polemico anti-sacramentale; ma si può essere anche più radicali di lui, e riconoscere che un tal motivo è già presente negli scritti di Wiclif ed è implicito nella negazione del valore dommatico di tutto ciò che la tradizione ha aggiunto al testo della Scrittura.

Ma, riconosciuto tutto questo, bisogna anche dire che Lutero, medievale nella sua mentalità e nella sua cultura, ha dato, più di qualunque altro uomo del secolo, un colpo decisivo al Medio Evo, spezzando l'autorità universale del papato e dell' impero, la gerarchia ecclesiastica e l'ascetismo monastico, e dando un forte impulso alla secolarizzazione della vita economica, sociale e religiosa. Tutto ciò egli ha compiuto, non in virtù della sua teologia paolina e agostiniana, ma forse a malgrado di essa, con atti di rivolta e di emancipazione che, mercè il concorso di propizie circostanze storiche, hanno avuto una straordinaria efficacia comunicativa e diffusiva.

Certo, non v' è un'azione separata dal pensiero: chi vuole, vuol pur qualche cosa, e in qualche modo la formula nella sua coscienza. Ma altro è il pensiero immanente all'azione, rapido, incisivo, contratto, momento dell'azione stessa; altro la giustificazione dottrinale postuma, che riequilibria il cosmo mentale, turbato o sconvolto dalla improvvisa apparizione e dalle impreviste conseguenze dell'atto. In Lutero bisogna distinguere questi due temi mentali, profondamente diversi. Può sembrare a prima vista un'astrazione e un arbitrio; ma è ciò che tutti gli

---

[1] Troeltsch, *Protestantisches Christenthum und Kirche in der Neuzeit* (in *Kultur der Gegenwart*, T. I, *Abt*, IV), p. 258 sgg.

storici fanno ed hanno sempre fatto, anche senza rendersene conto. Quando essi vogliono accentuare la novità di Lutero e la ragione del suo immediato successo che cosa pongono in massima evidenza? Forse la dottrina del servo arbitrio, o dei sacramenti, o della predestinazione? Questa dottrina, come è esposta dai teologi protestanti e dalle opere dottrinali dello stesso Lutero, non avrebbe scosso nessuna coscienza. Non si predica agli schiavi una diversa servitù, se li si vuole spingere a scuotere il giogo. Gli storici insistono invece, e con ragione, sulla polemica delle indulgenze, sulla disputa con Eck, che culmina con la negazione dell' infallibilità dei concili, sulla distruzione della bolla papale, sulla memorabile assemblea di Worms, dove Lutero, solo di fronte a tutto l' Impero, pronuncia la sua difesa [1], sulla trilogia del 1520, dove un unico motivo ricorre in gradazioni differenti: libertà, emancipazione da Roma. Nella calda luminosità dell'azione, le formule teologiche, che pur non mancano, si trasfigurano, e da impedimenti divengono forze motrici. È un apparente paradosso che Lutero, il teorico del servo arbitrio e della nullità delle opere, sia stato incomparabile fautore di libertà e iniziatore di opere. Noi dobbiamo farne una verità piana ed evidente.

Fermiamoci sulla trilogia del 1520, dove tutti i momenti dell'attività precedente di Lutero sono raccolti in un unico foco. Essi hanno per titoli: *Della li-*

[1] È stato dimostrato che le famose parole di Lutero: « qui sto io, non posso fare altrimenti; Dio mi assista » non sono state effettivamente da lui pronunziate, ma gli sono state per la prima volta attribuite nella prefazione alla raccolta delle sue opere apparsa dopo la sua morte, nel 1546 (H. Boehmer, *Luther im Lichte der neueren Forschung*, 1918, p. 24). Ma le ha pronunziate la storia per lui.

bertà cristiana; Della servitù babilonese della Chiesa; Alla nobiltà cristiana della nazione tedesca. Il primo esordisce con un antinomismo di forte accentuazione paolina. *Christianus homo omnium dominus est liberissimus, nulli subiectus. — Cristianus homo omnium servus est officiosissimus, omnibus subiectus.* Libertà da una parte, servitù dall'altra, affermate dallo stesso uomo: non c'è contradizione? Lutero risponde di no, perchè sembra, ma non è lo stesso uomo, ogni individuo essendo in sè duplice, spirituale e carnale. La schiavitù è della carne; quindi schiavo è l'uomo dedito alla carne e al peccato, l'uomo naturale, propaggine del seme corrotto di Adamo. La libertà è dell'uomo spirituale, rigenerato dalla grazia per mezzo della fede, il quale ha in sè il verbo di Dio, cioè la parola della vera libertà. Questa fede non può regnare che nell'uomo interiore: « a nulla giova che il corpo si orni di sacre vesti, o si muova nei sacri luoghi, o preghi o digiuni e faccia qualunque opera carnale o per mezzo della carne; ben altro occorre per dare all'anima giustizia e libertà » [1]. Occorre che « la fede unisca l'anima con Cristo come la sposa con lo sposo. Cristo è pieno di grazia, di vita e di salute, l'anima è piena di peccati, di morte e di dannazione. Che le fede interceda; essa farà che Cristo si addossi i peccati, la morte e l'inferno, e l'anima assuma la grazia, la vita e la salvezza » [2]. È un miracolo, è il miracolo della rigenerazione, inesprimibile in termini intellettuali, perchè l'intelletto tende a ricondurre a una causa già nota la novità dell'effetto mentre la rigenerazione consiste appunto nel senti-

---

[1] LUTERO, *Werke*, vol. VI, *Tract. de libertate christiana*, pp. 49, 50, 51.

[2] Ibid., p. 54.

mento di questa novità di vita, la quale non ha precedenti nel passato, carico com'esso era del peso e della disperazione della colpa. E l'uomo che parla non è più un dottore che ragiona sulla fede, sulla grazia e sul loro vincolo concettuale; è un uomo, anzi, il quale confessa che, quando ha cercato di ragionare, s'è indignato contro Dio che per suo arbitrio abbandonava e induriva i cuori umani, quasi che si compiacesse dei peccati e dei tormenti degli infelici; ma che in un momento, mentr'era sull'abisso della disperazione, fino al punto di desiderare di non essere stato creato uomo, s'è sentito, fuori di ogni ragione, rasserenato e pacificato con Dio, ed ha compreso che quella disperazione era salutare e vicinissima alla grazia [1]. La fede è appunto la espressione, teoreticamente inadeguata, ma praticamente efficace di questo nuovo tono vitale dello spirito: è una convinzione, una fiducia, che Dio sia disceso in noi, e che tutto ciò che possiamo dire o fare è detto o fatto da Dio; è una volontaria, gioiosa rinunzia alla nostra miserabile umanità naturale, per assumere una umanità divinizzata. Di qui l'inversione del rapporto tra la fede e le opere. Non dalle opere così dette buone (digiuni, elemosine, pratiche religiose, ecc.) nasce l'uomo nuovo, ma dall'uomo interiormente rinnovato nascono le buone opere [2].

---

[1] V. il magnifico brano nel *De servo arbitrio* (*Werke*, volume 18, p. 719).

[2] *De lib. christ.*, p. 61: « Ita et credentis hominis opera, qui per fidem suam denuo repositus est in paradisum et de novo recreatus, non eget operibus ut iustus fiat aut sit, sed ne ociosus sit et corpus suum operetur et servet, sunt in opera eiusmodi libertatis, solum intuitu divini beneplaciti, facienda, nisi quod nondum plene recreati sumus perfecta fide et charitate, quas augeri oportet, non tamen per opera, sed per se ipsas... Bona opera non faciunt bonum virum, sed bonus vir facit bona opera ».

La distinzione oggettiva di valore degli *opera operata,* alcuni conducenti alla salvezza, altri distoglienti da essa, cede il posto a una distinzione soggettiva, secondo l' intenzionalità dell'agente, in modo che qualunque attività o professione umana può essere santificata dalla volontà buona. Non c' è bisogno di ritirarsi dalla vita e di macerarsi la carne coi digiuni e coi cilicii; a questo vano e mortificante ascetismo estra-mondano del medio evo subentra un diverso ascetismo, che considera la vita come una missione religiosa, e si muove tra le cose terrene con un senso divino di superiorità e di distacco. E le opere della fede non chiudono l' individuo in uno sterile egoismo, come quelle che sono dettate dall'ansietà della propria salvezza, ma fruttificano largamente in mezzo al prossimo, creando l'obbligo morale di un *servitium,* che non è schiavo, ma spontaneo, anzi, l'espressione stessa della libertà *(opus servitutis liberrimae, qua alteri sponte servit)* [1].

Forte del Dio che gli alberga nell'animo, il cristiano non soltanto è libero, ma anche signore del mondo. Egli parla e agisce come uno che possiede autorità; e tratta dall'alto della sua fede con le potenze del mondo. Alle gerarchie laiche ed ecclesiastiche della società storica, egli oppone la nuova nobiltà cristiana, nata dalla fede, quindi « dall'alto »; e la nuova funzione dell'universale sacerdozio. È questo il motivo polemico dello scritto « *Alla nobiltà cristiana della nazione tedesca* ». Non v' è distinzione di casta tra laici e preti, ma tutti gli uomini sono egualmente preti. « E, perchè tali, tutti con una fede e con un Vangelo, perchè non

---

[1] Ibid., p. 64.

dovrebbero avere ancor tutti la capacità di giudicare ciò ch' è giusto e ciò ch' è ingiusto in rapporto con la fede? »[1]. È il principio del libero esame, che, pur limitato alla Scrittura, darà, nell' interno di essa, una incomparabile libertà di movimento al pensiero dei riformati, gioverà a rimuovere tutti gli impedimenti della tradizione ecclesiastica, e in ultima istanza, agirà anche contro il dommatismo teologico delle chiese riformate. Per il momento, esso opera efficacemente contro la chiesa cattolica. La negazione dei due stati, spirituale e mondano, implica il ripudio di ogni mediazione ecclesiastica tra l'uomo e Dio: che tutti siano preti, vuol dire essenzialmente che tutti possono porsi in diretto rapporto e contatto con Dio. Ora, il lavoro secolare della chiesa cattolica era consistito nell' interporre la necessità dei suoi uffici tra Dio e il credente. La dottrina sacramentale era il risultato di questo assiduo lavoro: essa consisteva nel suggellare gli atti più importanti della vita umana, dalla nascita alla morte, con la propria incancellabile impronta. Solo attraverso la chiesa c' è speranza di salvezza: per mezzo di essa si nasce alla vita cristiana col battesimo, alla comunione cristiana con l'eucaristia, ecc.; e ciascuno dei sacramenti ha la sua condizione oggettiva, indipendentemente dalla intenzionalità del soggetto o dalla dignità personale del ministrante, nel carattere indelebile del sacerdote e nella formula ch'egli pronuncia. Lutero non nega l' idea del sacramento, ma la trasforma. Egli trova il fondamento di essa nella distinzione, implicita nella Scrittura, tra due specie di promesse, le une munite di segno, le altre nude. Sacramenti sono soltanto le prime, epperò si ridu-

---

[1] *An den christl. Adel*, ecc. *Werke*, VI, pp. 407-412.

cono a due, il battesimo e la cena; a nessun altro atto è connesso nella scrittura un segno esteriore. Veramente, nel *De captivitate babilonica ecclesiae,* che è il terzo scritto della trilogia del 1520, i sacramenti sono ancora tre: il battesimo, la penitenza e il pane, ma con la riserva che tale ammissione valga solo *pro tempore* [1], quasi per darsi il tempo di riflettervi ancora. E in seguito, di fatti, la penitenza scompare dal novero dei sacramenti, come sfornita di segno: più che un atto particolare, essa abbraccia l'intera vita del credente. Ma la trasformazione più importante non consiste nella riduzione da sette a tre, bensì nell'affermazione che « il sacramento non è dei sacerdoti ma di tutti, nè i sacerdoti sono signori, ma ministri »: la tirannide romana ha tolto ai fedeli la libertà di custodire integre le promesse solenni fatte loro da Dio [2]. Di qui, le ulteriori conseguenze, che non i sacramenti (come *opera operata*) ci danno la salvezza; ma la salvezza già ottenuta con la fede ci pone in grado di comunicare con Dio per mezzo dei sacramenti; che al di fuori della volontà buona, rigenerata, del fedele, essi non hanno valore: la loro efficacia è dunque soggettiva, non più oggettiva.

Senza bisogno d'inoltrarci in particolari troppo tecnici, che non interessano il nostro studio, noi possiamo già facilmente riconoscere che al centro dell'intuizione di Lutero, nel 1520, sta l'uomo divinizzato, lo stesso uomo, nel fondo, che abbiamo

---

[1] *De captivitate* ecc. *Werke,* VI, 501: « Principio neganda michi sunt septem sacramenta et tantum tria pro tempore ponenda, baptismus, poenitentia, panis, et haec omnia esse per romanam curiam nobis in miserabilem captivitatem ducta ecclesiamque tota sua libertate spoliatam ».

[2] Ibid., 507.

visto al centro dell' intuizione del Rinascimento. La differenza è che, in quest'ultima, l'uomo si è trasumanato con la cultura; per Lutero invece con la fede. Ed è differenza capitale di atteggiamento, d' indirizzo, di conseguenze. Lutero dà a tutti gli umili quel senso della divinità della propria natura che l'aristocratico Rinascimento precludeva ad essi: la fede li rigenera, li eleva, li rende capaci di atti superiori alla comune umanità: quegli atti di eroismo e di martirio che hanno illustrato la storia della Riforma. Ma la tendenza pratica insita a questo processo di teosi porta a uno sconvolgimento di tutte le istituzioni storiche: in nome del Vangelo, o meglio del Dio che batte nei loro cuori, una folla sempre crescente di missionari invade le città e le campagne tedesche, solleva i fedeli contro le gerarchie ecclesiastiche, apre le porte dei conventi, distrugge i simboli della servitù babilonese della chiesa, dà una forte scossa anche ai poteri politici e civili. Dalla prima fase, che possiamo chiamare rivoluzionaria, dell'attività di Lutero, nasce, quasi sotto i suoi occhi, nella stessa Wittemberg di cui la temporanea prigionia gli vieta di riprendere le redini, un moto travolgente e caotico, capeggiato dai più furiosi estremisti, che rapidamente si diffonde per tutta la Germania. I nomi più comuni con cui si suol designarlo son quelli di anabattismo e di battismo; e gli storici rispettabili e i teologi non dubitano di caratterizzarlo con l'epiteto di *Schwarmerei* (usato del resto già da Lutero). Certo, v' è un fondo di fantasticheria e d' illusione nella pretesa dei suoi protagonisti di voler rifare il mondo sul modello del Vangelo, o peggio, secondo la voce dell' ispirazione interiore, distruggendo ogni autorità e ogni freno di leggi, e instaurando un primitivo

comunismo dei beni. Pure, tutti i germi vitali della Riforma sono insiti in questa *Schwarmerei*, che, essa sola, è capace di creare un clima spirituale di esaltazione e di eroico furore, atto ad accogliere la rivelazione di Dio. Dio non si rivela che nelle tempeste.

Molte illusioni si dissipano rapidamente, al primo urto delle forze conservatrici coalizzate; ma i principii ispiratori del battismo, epurati dalle scorie, meglio disciplinati e spiritualizzati, perdurano e si propagano. Essi saranno l'anima di ogni nuovo sforzo di emancipazione e di riforma. Non è facile definirli, perchè non sono principii dottrinali, ma sentimenti e moti vitali. Si è già detto tutto, quando si è mostrato che nel battismo predomina il senso della rivelazione interiore, per cui l'ispirato sente in sè la presenza di Dio, e parla e agisce *dictante Deo*. Quindi il battista ripudia ogni autorità, nessuna potendo sovrastare a quella ch'egli incarna: la stessa Scrittura non è un limite insormontabile alla sua ispirazione, perchè la parola viva di Dio val più dello scritto. Qui, pur trovandoci al polo opposto a quello del naturalismo scientifico di un Galileo, riscontriamo una caratteristica stranamente affine: anche Galileo distinguerà, in una famosa lettera a Diodati, le due parole di Dio, quella della Bibbia « dettata secondo la comprensione limitata degli uomini » e quella ch'egli ha impressa nel creato, universale ed eterna, anteponendo la seconda alla prima [1]. Ma l'impressione di stranezza del ravvicinamento cessa, quando si considera che l'illuminazione interiore del battismo, svolgendosi, tende a liberarsi sempre più dal suo soggettivismo illusionistico e a colorarsi di razionalismo, fino a diven-

[1] GALILEO, *Opp. Ed. Naz.*, XV, 23.

tare una vera e propria illuminazione razionale [1]. Dall' inabitazione di Dio nell' uomo deriva inoltre, per il battismo, un profondo senso di dignità e di elevatezza morale, che se al principio incorre nelle aberrazioni e deviazioni gnostiche — secondo cui l' uomo spirituale, qualunque cosa faccia, non può mai peccare — in seguito prende forme più appropriate e corrette, temperando l'orgoglio con la responsabilità e col rigido controllo dei propri atti, per non rendersi indegni dell' inabitazione divina. La moralità dei puritani e dei quacqueri ha origini battistiche. Risulta ancora dalle medesime premesse un'ascetica indifferenza, o meglio superiorità, verso le cose dello stato esterno e legale; una tendenza al non-intervento dell'autorità negli affari di coscienza (donde la tolleranza religiosa), un' ostilità verso il clericalismo cattolicizzante (donde l' indipendentismo e il congregazionalismo). Una religiosità spiritualizzata, arbitra di sè, e che da sè sola trae i mezzi e le forme della propria realizzazione; ecco l' ideale lontano a cui tende il battismo e che riuscirà ad incarnarsi, meglio che nelle sètte confessionali — tratte, quale più, quale meno, da necessità vitali all' intransigenza e al fanatismo — in alcune grandi figure isolate, campeggianti sul margine della Riforma. Ad esse, doppiamente eretiche, perchè rappresenteranno l'eresia dell'eresia, toccherà il compito del ricollegamento spirituale dell'umanità, dopo la scissione della Riforma.

---

[1] Troeltsch, Op. cit., 305. Il Troeltsch è lo scrittore che meglio ha inteso il vero significato del battismo; il Dilthey che pure, sotto tanti aspetti, lo ha preceduto, si è lasciato un po' influenzare da preconcetti razionalistici, senza riuscire a intendere pienamente che l' irrazionalismo della Riforma era un momento essenziale del razionalismo moderno.

Ma nei primi anni del fermento battista, di cui ora ragioniamo, siamo ancora lontanissimi da quell'epurazione spiritualistica del sentimento religioso. Il movimento alle origini è torbido, anarchico, e minaccia di scuotere tutte in una volta le assise della società storica. La reazione contro di esso s'inizia immediatamente per opera delle stesse forze che l'hanno scatenato. Fin dal 1521 Lutero, prigioniero alla Wartburg, intuisce che l'estremismo dei suoi fautori rischia di compromettere, a Wittemberg, il successo dell'impresa da lui iniziata, alienandogli il favore del principe e delle classi dirigenti con un'improvvisa propaganda comunistica e antistatale, e rendendo difficile di ricongiungere nell'unità di un medesimo credo le tendenze religiose divaganti nel più anarchico individualismo. Ed egli fugge dalla Wartburg, non senza l'interessata connivenza del duca Federico, ritorna a Wittemberg e riprende, per non più lasciarle, le redini del movimento riformatore. Da quel momento s'inizia una specie di controriforma, insita alla riforma stessa e che s'intreccia strettamente alle sue vicende.

Il problema politico più urgente è risolto da Lutero per via di compromesso: egli sconfessa ogni ingerenza politica e sociale delle forze riformatrici, ed anzi più tardi, quando s'inizia in Germania la crociata delle classi conservatrici contro il comunismo rurale degli anabattisti, egli dà ad essa l'appoggio della sua grande autorità popolare. Nella determinazione dei rapporti tra la nuova chiesa riformata e lo stato, pur attribuendo alla prima una superiorità formale e spirituale, di fatto la subordina, nell'ordine amministrativo e poliziesco, allo stato, accrescendo così enormemente la potenza dei principi territoriali ed accelerando il processo della loro emancipazione

dall' impero. Verso quest'ultimo, come generalmente verso i poteri costituiti, Lutero professa ed inculca il principio della non-resistenza che, se da una parte soffoca o stronca ogni capacità di creazione e di organizzazione originale in seno alla confessione luterana (differenziandola profondamente da quella calvinistica), d'altra parte però non è neppure una supina acquiescenza agli ordini statali, e spesso si manifesta con la forza di una sorda resistenza passiva. Le lungaggini e le tergiversazioni delle innumerevoli diete imperiali, che il genio diplomatico del Ranke s' è compiaciuto di ricostruire una per una, sono la dimostrazione evidente di questa tattica dei riformati, che logora la fibra di Carlo V, senza che mai dai confederati di Smalcalda e dallo stesso impetuoso Lutero sia mai stata pronunziata una esplicita sconfessione del vincolo imperiale. L' impero è stato distrutto (almeno spiritualmente) dalla Riforma, malgrado la stessa Riforma, che non gli ha mai negato, neppure dopo la battaglia di Mühlberg e l' Interim di Lipsia, il suo ossequio fedele; ma per via indiretta e mediata, dando il suggello di una piena e integra sovranità ai principi territoriali della Germania.

A risolvere il più difficile problema della riorganizzazione religiosa hanno giovato a Lutero, non soltanto le sue qualità di uomo pratico, ma anche le sue doti di teologo, e più ancora, la vicinanza e la collaborazione del duttile e versatile Melantone. Anche qui, non c'era da sconfessar nulla del recente passato, ma da spostare qualche accento nelle formule già usate qualche anno innanzi, perchè tutte le quistioni si ripresentassero in un nuovo tono, più consono alle mutate esigenze riformatrici. Nel Lutero del 1520 le idee della fede giustificante, della grazia, del servo arbitrio, della predestinazione, sono già

presenti ed attive, fuse insieme in un unico slancio di emancipazione. Noi non avvertiamo nessuna ripugnanza, per così dire, umanistica di fronte alla negazione della libertà umana o alla predestinazione arbitraria degli eletti, perchè sentiamo che colui che parla è già un liberato per mezzo della fede e un predestinato alla salvezza, che ci addita, a nostro soccorso, la via da seguire. La schiavitù che egli ci mostra non ci appare come qualcosa di veramente nostro, come una diminuzione umiliante della nostra natura, ma come qualcosa di altro da noi, fortuito al pari della vita naturale che abbiamo, senza averla chiesta: e che mai è il peccato originale se non una tabe che ci si comunica con l'atto, per noi irresponsabile, che ci chiama alla vita? Nostra ci appare invece quella natura superiore e libera che ci vien largita con un atto del tutto spontaneo di dedizione e di fede. Noi l'abbiamo già visto e documentato con le fonti: la servitù, il peccato, la disperazione, non sono che momenti superati di una emancipazione già in atto.

Ma una chiesa non si fa di emancipati, bensì di uomini che aspirano, per mezzo della comunione ecclesiastica, ad emanciparsi. E l'organizzatore di una chiesa deve inevitabilmente porre in rilievo gli aspetti più negativi e foschi della natura umana abbandonata a sè stessa, e la necessità di una mediazione trascendente che la soccorra nell'opera della redenzione. Anche Gesù, che non pensava (come neppur Lutero all'inizio della sua predicazione) a fondare una chiesa, aveva pronunziato parole di libertà e di riscatto, aveva comunicato ai primi fedeli la certezza che il regno dei cieli fosse già ad essi dischiuso; ma i creatori della chiesa cristiana, a cominciare da Paolo, erano stati costretti a mutare, se

non il contenuto dell' insegnamento, almeno l'orientazione e la prospettiva dei problemi inerenti alla salvezza; e nel suo lavoro secolare la chiesa s'era fatto un monopolio di tutti i mezzi salutari e carismatici, al di fuori dei quali non v' è speranza per l'uomo di ricongiungersi con Dio. Lutero, nel suo atto di ribellione alla tradizione cattolica, ha annullato di colpo questo lavoro; ma lo stesso Lutero, fondatore della chiesa riformata, ha dovuto, pezzo per pezzo, ricostruirlo, tra difficoltà incomparabilmente maggiori, per la necessità di distinguere e di differenziare dal cattolicismo un'attività che aveva un significato e un fine inevitabilmente cattolici, e per la più stridente opposizione che era tra le sue premesse dell' immediato rapporto dell'uomo con Dio e il seguente sforzo d' interporre in mezzo ad essi una chiesa. Se era relativamente facile mutare l'accentuazione della dottrina, ponendo in primo piano la servitù dell'arbitrio, la peccaminosità umana e la predestinazione — ciò ch'egli ha fatto negli scritti posteriori al 1520 — incomparabilmente più arduo era conciliare la giustificazione per mezzo della fede con la necessità e col valore trascendente e oggettivo dei sacramenti, il libero esame con l' interpretazione autentica della scrittura, il sacerdozio universale con l'organizzazione gerarchica di un clero, e così via. A questo lavoro non sono bastate le sue forze, nè quelle di Melantone e dei centuriatori di Magdeburgo. Tutta la teologia protestante fino ai nostri giorni vi si è impegnata e logorata, senza mai riuscire a dare una stabile sistemazione dommatica al proprio credo. È qui la sua inferiorità di fronte alla teologia cattolica, la quale ha potuto con maggiore coerenza dedurre dal suo concetto della chiesa tutte le funzioni che ne dipendono; ma è anche qui la ragione

di una sua diversa superiorità, perchè la stessa incertezza e incoerenza dommatica, sotto l' impulso del libero esame e dello spirito della Riforma che volta a volta ravviva il suo lavoro, le ha dato capacità di movimento e di progresso, quindi opportunità di svolgersi in una vera e propria filosofia.

In conclusione, noi dobbiamo nettamente distinguere nella Riforma uno spirito attivo di libertà e di emancipazione che coincide, nel suo intimo significato, con l' ideale umano del Rinascimento, sebbene si svolga sopra un piano spirituale differente; e una riorganizzazione ecclesiastica, che meglio si potrebbe chiamare un immanente processo di controriforma, tendente a imprigionare nei suoi rinnovati schemi medievali quella libera e moderna attività. La storia della Riforma è la storia di questo intimo contrasto, che s' innesta a sua volta nella più esteriore ed appariscente opposizione tra la Riforma, nel suo complesso, da una parte, e la Controriforma cattolica, propriamente detta, dall'altra. Noi studieremo, nel capitolo seguente, l' interna crisi della Riforma e vedremo che, di fronte ai dommatici, del tipo di un Melantone e di un Flacius, sono gli eretici della Riforma, cioè coloro che si ribellano a una nuova prigionia confessionale, i veri continuatori e propulsori dello spirito vivente di essa.

Ora, prima di lasciar Lutero nella sua funzione, che in questa storia non c' interessa più, di pontefice della religione riformata, ci resta a considerare l'episodio della sua polemica con Erasmo intorno al libero arbitrio. Chi legge l'erasmiana *Diatribè de libero arbitrio,* si accorge subito che il terreno sul quale l'umanista porta la discussione non è più quello della mistica teosi a cui s'era elevato Lutero nella trilogia del 1520. Erasmo prende le mosse da un

punto staccato della dottrina, quale risulta dall'*Assertio omnium articulorum M. Lutheri, per bullam Leonis X novissimam damnatorum*[1]. Non il messaggio della libertà cristiana, che è pur tanto affine al suo spirito umanistico, ma la constatazione della precedente servitù dell'uomo naturale, offre il destro alla critica di Erasmo. Il quale può opporre a Lutero, che, dagli apostoli ai contemporanei, non c'è stato scrittore che *in totum* abbia tolto all'uomo il libero arbitrio, all'infuori di Mani *(praeter unum Manichaeum)* e di Giovanni Wiclif; tutti gli altri, se pure in varia misura, hanno sempre ammessa una certa libertà, compreso Agostino, benchè *ex colluctatione cum Pelagio factus sit iniquior libero arbitrio quam fuerat ante*[2]. Da un punto di vista dottrinale, non si può affermare — egli soggiunge — che la ragione umana e la volontà siano state uccise; esse sono state soltanto oscurate e depravate, sì che con forze naturali non potrebbero risollevarsi *(sese revocare ad meliorem frugen)*. Più precisamente, a che si riduce il libero arbitrio in noi, dopo del peccato e prima della grazia? Secondo Scoto e i suoi seguaci (Biel) esso è in grado di suscitare atti moralmente meritevoli, non *de condigno*, ma *de congruo*[3]. (Il *meritum de condigno* è un merito così perfetto che può pretendere per sè a un premio divino; il *meritum de congruo* non ha invece tale perfezione, ma nondimeno implica una qualche pretesa a una retribuzione, significando che l'uomo, pur indebolito dal peccato, ha fatto quel che ha potuto in servizio del bene.)

Di qui la necessità della cooperazione della gra-

---

[1] Del 1520, pubbl. nel vol. VI, p. 91 sgg. delle Opp.

[2] Erasmo, *De libero arbitrio* (ed. Leipzig, 1910), p. 82.

[3] Ibid., p. 26.

zia. Anzi, vi sono tre specie di grazie: la prima, data da Dio con la creazione, ma infirmata dal peccato, se non del tutto estinta, la quale suscita gli atti della mera libertà naturale, che nessun dottore nega all'uomo, come il parlare e il tacere, il sedere e l'alzarsi, ecc. La seconda è una grazia particolare, con cui Dio stimola l'uomo alla resipiscenza, e incita e conferma il suo sforzo per risollevarsi; la terza è la vera e propria grazia efficiente, che abolisce il peccato e rende l'uomo grato a Dio [1]. Se la prima e la terza appartengono esclusivamente a Dio, la seconda esige un concorso umano ed implica una certa libertà di scelta, senza la quale non potrebbe più spiegarsi la giustizia divina. Pelagio ha errato nell'attribuir troppa forza a questa libertà, che eccita l'orgoglio dell'uomo, attribuendogli il merito esclusivo della propria opera; e bene ha fatto Lutero ad accentuare l'umiltà umana « che nessuna lode si arroga del beneficio conseguito, ma ne attribuisce l' intera gloria alla grazia di Dio, pensando che l'uomo non sia altro che un vivo organo dello spirito divino » [2]; ma, quando egli aggiunge « che il merito dell'uomo è nullo, sì che perfino le opere delle persone pie sono peccati, e che la volontà non è attiva più della creta nelle mani del vasaio, l'anima è presa da perplessità e da dubbi » [3]. Si può, anzi si deve porre qualche elemento di necessità nelle cose umane; tale però che non escluda del tutto la libertà del volere.

Ma come si concilia questa libertà con la prescienza divina? Erasmo riprende l'esempio di Giuda nel dialogo del Valla. « Sapeva Dio in precedenza, e quindi in qualche modo voleva, che Giuda tradisse

---

[1] Ibid., p. 29. [2] Ibid., p. 77. [3] Ibid., p. 78.

il Signore. Sì che, se si considera la prescienza infallibile e la volontà immutevole, è necessario che il tradimento abbia luogo; e nondimeno, Giuda poteva mutare la sua volontà, o certo poteva non assumere *(suscipere)* una volontà empia. Dirai: se l'avesse mutata, non sarebbe risultata falsa la prescienza di Dio e impedita la sua volontà? No, perchè Dio avrebbe previsto e quindi avrebbe voluto quel mutamento di volere. Coloro che discutono il problema con sottigliezza scolastica, accettano qui la necessità della conseguenza, ma respingono la necessità del conseguente »[1].

Al tono moderato delle critiche di Erasmo fa riscontro la passionalità aggressiva della risposta di Lutero, che paragona l'avversario a Luciano e sente in lui « il puzzo della crapula epicurea ». All'argomento *ex auctoritate,* secondo cui soltanto Mani e Wiclif hanno negato la libertà del volere, egli risponde: *Augustinus, quem praeteris, meus totus est*[2]. E, passando alla tesi dottrinale, afferma che è una mera finzione dire che l'uomo è libero senza poterne dar le prove, mentre la tesi opposta scaturisce dal fatto del peccato e dalla convinzione che Dio stesso ha avuto dell' impotenza umana, se ha creduto d' inviare il suo Figliolo sulla terra per effettuarne il riscatto. Null'altro che un espediente sembra a Lutero l'escogitazione scolastica di un *meritum de congruo*: Pelagio ha avuto almeno il coraggio di affermare il *meritum de condigno,* mentre l'avversa-

---

[1] Ibid., p. 52. Cioè, posta la premessa, la conseguenza è necessaria, ma la premessa non è necessariamente determinata, bensì contingente.

[2] LUTERO, *De servo arbitrio*, Opp., vol. 18, p. 640. In realtà Erasmo, se omette Agostino nel brano citato da Lutero, ne parla in seguito, come abbiamo visto.

rio non è che un pelagiano dissimulato e pavido [1]. Quanto alla distinzione tra la *necessitas consequentiae* e la *necessitas consequentis*, « con essa s' intende, per dirla all' ingrosso, che, se Dio vuol qualche cosa, è necessario che la cosa sia, ma non è necessaria l'esistenza della cosa per sè. Solo Dio infatti esiste necessariamente; tutte le altre cose possono non essere, se Dio vuol così. Che si vuol dire con questo? Che le cose fatte non hanno una esistenza necessaria... cioè che non sono identiche a Dio? E c'era bisogno di dirlo? *Adeo stat et permanet sententia, omnia necessitate fieri* » [2]. Per necessità, ma non per coazione, la quale meglio potrebbe chiamarsi *noluntas.*

Posta su questo terreno, la disputa è poco conclusiva dall'una parte e dall'altra. Erasmo non può giustificare la libertà dell'uomo di fronte alla prescienza e alla predestinazione divina; Lutero non può salvare la giustizia di Dio e la responsabilità dell'uomo, di fronte alla determinazione divina delle azioni umane. Ambedue si aggrovigliano nelle sottigliezze teologiche e nell'anfibologia dei passi della Scrittura, dando un saggio anticipato dell' inconcludenza delle dispute dottrinali tra riformati e cattolici. Il principio vivente che l'uno e l'altro rappresentano è fuori dei termini scolastici della contesa: per Erasmo è un' intuizione della libertà e dignità dell'uomo, che ha la sua misura in sè stessa, nella coscienza dell' immanente divinità umana, ma si ottenebra quando la si vuol commisurare a un estrinseco e trascendente modello. Per Lutero quel principio risiede in una immediata esperienza di liberazione e di catarsi: la schiavitù e il male ch'egli addita

---

[1] Ibid., p. 770. [2] Ibid., p. 617.

come propri della natura umana, e su cui si fonda Erasmo per confutarlo nei termini della scuola, sono momenti già superati di un processo spirituale che è giunto alla sua mistica meta. Nel *De servo arbitrio*, dove si respira un'aria in gran parte rarefatta dal dottrinarismo teologico, c'è ancora tuttavia qualche ventata d'aria fresca e libera. In fondo, la vera risposta a Erasmo si compendia in due soli brani del libro: nel primo dei quali, che abbiamo precedentemente citato, Lutero descrive lo stato di disperazione al quale era giunto meditando sulla propria abiezione e dubitando della giustizia di Dio, e l'improvviso e mistico senso di rasserenamento che ha provato, ritrovando in sè il Dio misericordioso. Nel secondo brano [1], egli ritorna fuggevolmente sulla distinzione dell'uomo spirituale e carnale, per opporre ad Erasmo che la schiavitù è di quest'ultimo, mentre colui che è risorto per mezzo della fede è libero. Erasmo non ha inteso tale messaggio di libertà (che in forma diversa era anche il suo); ma Lutero a sua volta — il Lutero del 1525, l'organizzatore della nuova chiesa — l'ha sorvolato appena, perchè egli si sentiva ormai chiamato ad insistere sopra un opposto tema. La luce dello spirito è passata su questi due uomini senza fermarvisi, e nella sopraggiunta oscurità essi si son trovati estranei e nemici.

4. Zwingli e Calvino. — Dei successori e degli emuli di Lutero possiamo sbrigarci più rapidamente. Noi non scriviamo la storia delle sètte riformate; c'interessiamo anche di queste, ma solo per quel che hanno contribuito allo svolgimento dello spirito

---

[1] Ibid., p. 746.

umano. In via preliminare, non si può sperar di scoprire in un Zwingli e in un Calvino, come in Lutero, le vive fonti della Riforma. Quegli uomini sono apparsi nella storia quando già la corrente dilagava impetuosa, e la loro funzione è stata piuttosto di arginarla e di incanalarla, che non di farla rampollare dalla roccia. Essi sono organizzatori di istituti religiosi, e le opere dottrinali che ci hanno lasciato sono conteste di dommatismo teologico e di formalismo giuridico, conforme al loro carattere di codici di credenze. A Lutero faceva difetto lo spirito sistematico e la capacità di ridurre le sue sparse intuizioni in un complesso organico di norme: felice mancanza, del resto, quando si trattava di scuotere la grave mole della dommatica romana e di liberare l'uomo interiore — la coscienza — dagl' ingombri medievali. Ma in un momento successivo, quando si è trattato di organizzare una lotta confessionale, e di opporre a un credo un altro credo, l'organizzazione dommatica è stata sentita come una vitale necessità. E noi stessi, che amiamo la Riforma nei suoi spontanei atteggiamenti, e che sappiamo che i suoi frutti migliori saranno conseguiti a prezzo del riscatto da ogni angustia confessionale, dobbiamo pur riconoscere quella necessità. Lasciato a sè solo, fuori di ogni organizzazione collettiva di difesa, l'uomo interiore sarebbe stato facilmente sopraffatto dalla reazione dell'autorità cattolica; la pesante armatura lo ha spesso inceppato, ne ha magari rallentato lo slancio e ritardato lo sviluppo, ma lo ha salvato. Ed insieme ha giovato a integrare il suo potente individualismo con valori sociali di profondo significato etico. Le chiese riformate (fuori della Germania, dove si sono svolte sotto il presidio dello stato) sono state costrette a organizzarsi da sè, in

contrasto coi poteri costituiti, con un mutuo e spontaneo concorso dei loro membri, i quali così hanno imparato a sorreggersi a vicenda, a collaborare in una impresa comune, a rispettare, ciascuno nell'altro, la dignità umana, a governarsi da sè. Sono le qualità che noi ammiriamo specialmente nel puritanismo anglo-sassone [1].

In Ulrico Zwingli, la cui missione è stata troncata da una fine immatura, questo processo di organizzazione dottrinale ed ecclesiastica è ancora ai suoi inizi. Egli è giunto alla religione attraverso l'umanesimo filosofico dell'Accademia platonica e di Erasmo [2]. Tracce di tale educazione umanistica si possono rintracciare nel suo modo di sentire universalmente la rivelazione, non circoscritta a questo o quel popolo, ma estesa a tutta l'umanità, e a ciascuna parte di essa con appropriata voce [3]; nel suo atteggiamento anti-sacramentale, ben diverso da quello di Lutero, perchè egli non attribuisce ai sacramenti del battesimo e della cena se non il valore di atti commemorativi di alcuni episodi più salienti della vita di Gesù [4]; e infine nella confidenza che egli dimostra nell'opera sistematica della ragione in servizio della fede, anche qui in antitesi con Lutero, irrazionalista intransigente.

---

[1] V. Troeltsch, *Die Soziallehre der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tüb., 1919; V. anche la mia *Storia del liberalismo europeo*, Bari, Laterza, 1949[5].

[2] Questa origine è stata posta in luce dal Dilthey, in *Weltanschauung und Analyse des Menschen* (vol. II delle *Gesammelte Schriften*), p. 65 sgg.

[3] Notitiam dei manifestatam etiam gentilibus, *Werke*, III, p. 641.

[4] È nota la sua polemica con Lutero sul valore dell'*est* nella frase della Scrittura: questo è il mio corpo. Zwingli interpreta quell'*est* per *significa*: quindi egli nega non solo la transubstanzazione cattolica, ma anche la consubstanzazione luterana. (*Werke*, p. 95 sgg.).

Nel *De vera et falsa religione* di Zwingli, l' idea della dipendenza umana da Dio è svolta in un sistema di universale determinismo, che fa capo alla divinità: «Tutte le cose che vediamo, egli dice, hanno il poter essere non da sè stesse, ma da altri, cioè da quella fonte e vena del mondo che è Dio. A Dio solo appartiene l'essere per sè, ed egli lo conferisce agli altri, in tal modo che per nessuna ragione e in nessun momento essi potrebbero esistere, se non esistesse Dio, che dà loro l'essere e la vita e che tutti li sostiene e li regge»[1]. Questa negazione di una causalità propria, non solo del volere umano, ma di qualunque realtà naturale, è importante, sia perchè riconnette la dipendenza dell'uomo a un generale principio cosmologico (che la rende razionalmente più plausibile che non la spiegazione biblica), sia perchè ha mediatamente influito sopra alcune dottrine della filosofia moderna, p. es., del Malebranche e del Berkeley. «Dio, prosegue Zwingli, non è solo come la materia da cui tutte le cose esistono, si muovono e vivono, ma è insieme una tale sapienza, scienza e prudenza, a cui nulla è nascosto, ignoto, lontano e inobbediente. Neppure una zanzara ha la sua lancetta acuta e la sua tromba canora fuori della sapienza, della scienza e della prudenza di Dio. Ed egli non solo conosce le cose che sono, ma anche prima che siano»[2].

Di fronte a Dio, l'uomo è un nulla e non è capace di nulla. Egli non può conoscere sè stesso nè i suoi simili, perchè «i vestiboli del cuore umano sono impenetrabili, e con nessun altro maestro e

[1] ZWINGLI, *De vera et falsa religione* (*Sämtliche Werke*, ed. del *Corpus reformatorum*), III, pp. 644-645.

[2] Ibid., p. 647.

duce se ne potrà scoprire l'arcano, se non con Dio, costruttore *(architecto)* dell'uomo, che, per il fatto stesso che l'ha creato, ne conosce tutte le scaturigini »[1]. Dio determina l'uomo da ogni parte, con una legge di predestinazione, che non è altro se non l'espressione, in termini di causalità efficiente, di ciò che nel suo significato finalistico prende il nome di provvidenza. Noi siamo riluttanti a crederci predestinati, perchè temiamo di rendere Dio causa del male; ma così facendo, non soltanto disconosciamo l'azione divina, ma finanche la nostra esperienza. Sappiamo infatti che vi sono dei mali parziali che da un punto di vista più comprensivo risultano benefici. Un male, p. es., è la febbre; pure, essa rivela un guasto già latente nell'organismo e ci pone sull'avviso affinchè possiamo porvi riparo. « Similmente, quando ci si presentano dei casi di cui ignoriamo la causa e il fine, ci rifiutiamo di riconoscere in essi la provvidenza divina, che si serve di noi, anzi di tutte le cose, per la sua libertà. Ciò che a noi appare turpe, dipende dal fatto che v'è una legge che ce lo fa apparir tale; e la legge è stata imposta, perchè i nostri affetti trasmodavano. Invece Dio, che n'è immune, non è soggetto alla legge, ma è il contenuto stesso della legge. Onde per lui non è turpe quel ch'è tale per noi. La venere promiscua delle fiere, anche a nostro giudizio, non è turpe, mentre è turpissima quella degli uomini. E quale è la causa che assolve le fiere e condanna noi altri? La legge: noi siamo infatti costretti dalla legge divina nei cancelli del matrimonio »[2]. Questa spiegazione, che pur si riallaccia al concetto paolino della legge, ha

---

[1] Ibid., p. 655.

[2] Ibid., p. 843.

un innegabile sapore razionalistico. Ma dall' idea della predestinazione, contro ogni aspettativa razionale, Zwingli trae un incomparabile alimento per la volontà umana. Il credente ch' è giustificato per mezzo della fede si sente predestinato da Dio alla salvezza, e informa tutti i suoi atti di questo profondo convincimento, che gli attribuisce una forza sovrumana, facendone un vivo organo della provvidenza divina. Da determinato ch'egli era, diventa, in unione con Dio, signore ed arbitro della determinazione universale. « Una lunga serie di creature eroiche fino a Cromwell, commenta il Dilthey, sta sotto l' influsso di questo convincimento »[1]. Dove però è da notare, che una tale forza non appartiene al fatto della predestinazione come tale, che potrebbe giustificare egualmente il più inerte fatalismo, ma al convincimento che lo trasfigura e lo volge a un fine attivistico, a cui non era per sè chiamato. Qui, come da per tutto, il significato profondo della Riforma non sta nei concetti e nei dommi, ma nella *coscienza*: una rivelazione che, nella sua espressione intellettuale, si colora ancora di misticismo e di magia, ma che nel suo aspetto pratico, religioso e morale, è una realtà concretissima. Da questa realtà immediata, da questa prima *certezza,* prenderà le mosse la filosofia moderna, in cerca della verità, cioè a dire della sua adeguazione intellettuale. Noi non riusciremmo mai a spiegarci l'ardimento del *Cogito* cartesiano e del *Bewusstsein* kantiano, senza quella vitale esperienza della Riforma.

Le *Istituzioni della religione cristiana* di Giovanni Calvino svolgono su di un piano più ampio, e con un nesso molto più sistematico, dei concetti molto

---

[1] DILTHEY, op. cit., p. 64.

affini a quelli di Zwingli. Esse formano un codice completo di dommi e di norme, da cui il riformato può attingere tutto ciò che gli occorre per le direttive pratiche della vita e per la conoscenza di Dio e di sè stesso. La materia è distribuita in quattro libri, che trattano, rispettivamente, di Dio creatore, di Dio redentore, di Dio santificatore, e infine delle istituzioni umane in servizio della divinità. Dio è dichiarato incomprensibile nella sua essenza, ma comprensibile nelle sue opere, dove ha scolpito dei segni certi della propria gloria. E tra le opere sue più belle v'è l'uomo, compendio della creazione, che non a torto è stato dai filosofi chiamato il microcosmo [1]. Intorno alla natura umana, Calvino contesta come *non firma* l'opinione di Agostino che l'esser fatto a somiglianza di Dio significhi per l'uomo di essere formato di intelletto volontà e memoria; e, benchè giudichi stolto chiedere ai filosofi una definizione dell'anima, pure riconosce che Platone si è avvicinato meglio di ogni altro alla verità. Platonica, infatti (o piuttosto neoplatonica), è la sua concezione delle facoltà dell'anima, che pone, al di sopra dei sensi, una fantasia (che giudica i dati offerti dal senso comune), una ragione discorsiva, e infine una mente, *quae defixo quietoque intuitu contemplatur*. E a questi tre gradi teoretici corrispondono tre attività appetitive, la *vis concupiscendi*, la *vis irascendi* e la *voluntas*, dotata di libero arbitrio, cioè della capacità di scegliere il bene e il male. Ma tutto ciò vale per l'uomo com'è uscito dalle mani di Dio; non più per l'uomo che, prevaricando, ha corrotta la sua natura, ottenebrata la ragione e perduta la libertà. « Coloro che, mentre si professano

---

[1] CALVINO, *Institutionum christianae religionis*, I, c. 5.

discepoli di Cristo, ricercano ancora nell'uomo perduto un libero arbitrio, attingendo in parte ai dommi dei filosofi, in parte alla dottrina celeste, sono insensati, e non riescono a toccare nè il cielo, nè la terra »[1]. Se il peccato di Adamo non ha irrimediabilmente corrotta la natura umana, e l'uomo, ancora libero, pecca soltanto ad imitazione di Adamo, vuol dire allora che il sacrifizio di Cristo non ci giova che come un esempio[2], e tutta l'economia cristiana della redenzione è annullata. Ma d'altra parte si obietta: un peccato necessario è più un peccato? Calvino risponde affermativamente: non importa, egli dice, che si pecchi con giudizio libero o servile, basta che si pecchi comunque per volontaria cupidigia. E giusti sono egualmente i premi, che vengono dalla benignità di Dio e non dal merito dell'uomo[3]. Di che cosa si gloriano i fautori della libertà? forse della capacità dell'uomo di farsi schiavo del peccato? Invece, solo facendosi servo di Dio, l'uomo si libera: *ubi Spiritus Domini, ibi libertas*[4]. Il presunto motivo liberale si risolve dunque in effettiva servitù; mentre dall'apparente servaggio scaturisce la vera libertà. Questo capovolgimento di valori ci è ormai già noto dall'esame del pensiero di Lutero.

Il concetto della predestinazione rientra nell'ambito delle medesime premesse. Si chiede: se tutti servono la volontà divina, perchè vengono puniti? Calvino risponde: Che cosa vuole Dio da noi? l'obbedienza ai suoi precetti. Quando trasgrediamo, non siamo più obbedienti, ma contumaci di fronte a Dio.

---

[1] Ibid., I, 15, n. 8.

[2] Ibid., II, 1, n. 5: ex Christi iustitia nihil aliud proficimus, nisi quod exemplum nobis est ad imitationem propositus.

[3] Ibid., II. 5.

[4] Ibid., II, 8.

Pure, si soggiunge, se egli non volesse, noi non trasgrediremmo. È vero: ma facciamo noi il male per obbedirgli o per servire alla nostra libidine? Per questa ragione, *male agendo, iustae eius ordinationi servimus*. Analogamente, il calore solare decompone i cadaveri: vorremmo perciò attribuire ai raggi del sole, che son fatti per risvegliare il creato, la causa della putredine? [1].

La predestinazione calvinistica è immune da ogni traccia di fatalismo antico e si connette all'intuizione di un Dio personale, onnipotente, i cui rapporti con l'umanità si compendiano tutti in atti di comando ed esigono cieca obbedienza. È stata giustamente notata la più stretta affinità di questo Dio con Jahve del Vecchio Testamento che non col Dio d'amore del Cristianesimo; e s'è fatta anche osservare l'influenza che, nella concezione di esso, ha avuto l'educazione giuridica e romanistica di Calvino. Egli vuole un Dio che abbia una vera potenza: « non quella che immaginano i sofisti, vuota, oziosa e quasi sopita, ma vigile, efficace, operosa, continuamente in atto » [2]. Tale il sovrano, tali i sudditi. La fede che da questi egli esige non è un volgare e passivo assenso al racconto evangelico, ma un'attiva partecipazione al regno divino. La scolastica ha, tra gli altri mali innumerevoli, escogitata una fede implicita, con cui viene dissimulata la nostra ignoranza e la nostra ignavia. La vera fede, invece, non consiste nell'ignoranza, ma nella cognizione, e non solo di Dio, ma anche del volere divino. Noi non conquistiamo la salvezza, perchè siamo pronti ad abbracciar per vero tutto ciò che la chiesa ci pre-

---

[1] Ibid., I, 17, 5.
[2] Ibid., I, 16, 3.

scrive, lasciando ad essa il compito di ricercare e di apprendere; ma la conquistiamo con un esplicito riconoscimento della divina bontà che ci giustifica. Certo, la fede resta sempre in qualche modo implicita, perchè ignoriamo molte cose e siamo circondati dall'errore; tuttavia la fede implicita non è più che una preparazione alla vera fede, che appartiene ai già eletti [1].

Quando si dice che la fede è cognizione, non si vuole intendere che sia una di quelle conoscenze che si ottengono per vie naturali e sensibili. Essa è una gnosi superiore, per raggiungere la quale la mente dell'uomo deve eccedere e trascendere sè stessa. La conoscenza che c'è nella fede è piuttosto una certezza che un'apprensione, ed è una certezza ferma, con cui si esprime una saldissima costanza di persuasione. Donde la fiducia di cui gode il fedele e la pace della sua coscienza, che dimostra che in lui alberga la benevolenza divina. Che la fede sia certezza, non vuol però dire che sia priva di ogni dubbio, anzi v'è nei fedeli una lotta continua con la loro stessa diffidenza. Ma, comunque siano travagliati *(afflictentur)*, essi mai declinano da quella certa fiducia che hanno concepita nella misericordia di Dio [2].

In conclusione, c'è un processo di crescenza della fede: appena n'è istillata una goccia nelle nostre menti, già cominciamo a contemplare la faccia di Dio placida, serena, a noi propizia; certo da lontano *(eminens)*, ma con così sicuro intuito che sentiamo di non esser vittime di un'allucinazione. Nel progresso della fede, poi, ci avviciniamo sempre più al

---

[1] Ibid., III, 2.
[2] Ibid., III, 2, 14, 17.

cospetto di Dio, sì che quel che prima appariva nebbioso, ora s'illumina e si deterge. E Calvino ricorre, per meglio farsi intendere, al paragone della caverna platonica (cioè del carcere corporeo) da cui s' intravvedono i raggi del sole, ma non si vede ancora il sole, che appare soltanto a chi riesce a liberarsi dal carcere, o, in altri termini, a spiritualizzare e divinizzare la propria vita [1].

Questo concetto della fede come illuminazione interiore e come certezza della coscienza è molto importante e ci chiarisce, con le parole stesse di Calvino che abbiamo quasi testualmente trascritte, una tendenza che già ci è parsa implicita in Lutero. Noi distinguevamo, nella Riforma, da una postuma giustificazione dottrinale e dommatica, un pensiero immanente all'azione stessa; nuovo valore speculativo, in cui consiste l'originalità filosofica della Riforma. Calvino ci spiega, con profondità psicologica, questo vivo illuminarsi della fede, che non si confonde, pur avendo degl' innegabili tratti mistici, con l' illuminazione del misticismo medievale, perchè è certificato dalla coscienza. Si poteva dubitare che la visione dell'estatico contemplatore medievale fosse una mera allucinazione; ma non si può dubitare dell' illuminazione di Calvino, a meno di dubitare della coscienza stessa e di smarrire, così, il criterio in virtù del quale è lecito formulare qualunque dubbio. Il « Dio è con noi » di Lutero e di Calvino non è una mera visione; è una certezza, una convinzione che, nell'atto stesso con cui si concepisce, si traduce in un comportamento pratico del tutto conforme. E il fedele di Calvino non immagina di essere un eletto, un predestinato, ma si

[1] Ibid., 2, 19.

sente eletto e predestinato, certificando il suo sentire con un'operosità energica e fattiva. La forza veramente sovrumana delle chiese calvinistiche, nel periodo eroico delle lotte con la Controriforma, il loro spirito di sacrifizio e di martirio, ed anche il loro fanatismo, hanno qui la prima radice.

In confronto di questa fonte e riserva di energie spirituali, appare del tutto secondaria la particolare forma di organizzazione che Calvino ha voluto dare alla sua chiesa. Il quarto libro delle *Istituzioni*, in cui taluni hanno voluto cercare le ragioni del successo storico del calvinismo, è il più debole di tutti. Vi si delinea appena un embrionale principio di organizzazione democratica, consistente nell'attribuire ai ministri della chiesa un' investitura dal basso, *ex populi consensu et approbatione*, invece che dall'alto [1]. Ma questa tendenza è d'altra parte controbilanciata da una rigida e oppressiva teocrazia, che soffoca il governo civile, e da spiccate preferenze per un regime politico di ottimati [2]. La democrazia delle comunità calvinistiche si svolge non tanto dalle idee politiche di Calvino, quanto dalla fratellanza religiosa dei fedeli — tutti pari nell'elezione — col concorso di opportune circostanze, e, in particolar modo, dell'opposizione delle forze storiche conservatrici, che le ha poste nella vitale necessità di far da sè e di svolgere senza estranei soccorsi, anzi in mezzo ad ostacoli d'ogni sorta, il proprio lavoro.

---

[1] Pur con molte cautele: « praeesse autem electioni debere alios pastores nequid vel per levitatem, vel per mala studia, vel per tumultum a multitudine peccetur ». Op. cit., IV, c. 3, 15.

[2] È stato anche osservato, a spiegazione del successo calvinistico, l'atteggiamento tutto moderno di Calvino in rapporto al problema della liceità dell'usura (cioè dell' interesse capitalistico).

5. La riforma nel suo sviluppo. — Sotto due aspetti principali può essere considerato lo svolgimento della Riforma: quello della propagazione dell'impulso riformatore nei vari paesi europei, in quanto dà luogo alla formazione di nuove chiese e confessioni; e quello dell'interna evoluzione speculativa dei suoi principii ideali, al di sopra di ogni dommatismo ecclesiastico. Il secondo è per noi di gran lunga più importante, e formerà oggetto del seguente capitolo. Ma un fuggevole sguardo dobbiamo anche dare al primo, perchè l'efficacia pratica della Riforma giova a spiegarci la forza e l'intimità delle intuizioni nuove che scaturiscono dalla sua stessa attività.

Il luteranesimo ha esplicato la sua missione storica nei paesi di origine germanica. A una più larga diffusione europea ha nociuto innanzi tutto la mancanza, in Lutero, di uno spirito sistematico, capace d'imprimere alla sua chiesa un indirizzo uniforme e costante. Melantone che, come vedremo, n'era più dotato, difettava a sua volta di nerbo e di energia politica; e le sue notevoli qualità di organizzatore intellettuale hanno avuto più consono impiego nell'escogitazione di formule di transazione e di accordo, suggerite dalle mutevoli vicende della lotta tra i riformati e l'impero. Dalla confessione di Augusta, all'*Interim* di Lipsia, alla pace del 1555, si sente dovunque il duttile e accomodante spirito di Melantone: uno spirito che irritava e feriva i rigoristi della Riforma (la partecipazione del *Magister Philippus* al lavoro dell'*Interim* fu considerata come un vero tradimento), ma che pure ha avuto una funzione storica appropriata all'estrema delicatezza dei rapporti che s'erano venuti creando tra i princi-

pati territoriali dell' Impero e Carlo V, i quali escludevano la possibilità di una soluzione definitiva per mezzo della forza. Il capolavoro di Melantone è, a giudizio concorde degli storici, la confessione augustana, dove i principii ispiratori del luteranismo sono esposti con relativa fedeltà, ma insieme con un tatto che smussa gli spigoli troppo vivi e lascia adito ad una composizione con gli avversari [1].

La mancanza di ogni intransigenza rigorosa, e la tendenza al compromesso coi poteri costituiti hanno contribuito a rendere il luteranesimo sempre più dipendente dallo stato: il principio sancito dalla pace augustana del 1555, *cuius regio eius religio*, trasfe-

---

[1] Il documento può esser letto nell'appendice alla *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*, Leipzig, 1881[6], del Ranke. Vi si afferma: che il battesimo non può cancellare il peccato originale (art. 2); che il perdono dei peccati e la giustificazione non si conseguono per merito nostro, ma per grazia divina e per volere di Cristo mediante la fede (art. 4); che la fede produce buoni frutti e buone opere (art. 6); che la vera penitenza non è che orrore dei peccati (12), che i sacramenti sono non soltanto segni da cui si riconoscono i cristiani, ma anche segni del volere divino verso di noi, per risvegliare e rafforzare la nostra fede (13); che degli ordinamenti umani della chiesa si può conservare ciò che non implica peccato, come feste e simili; ma con ciò non dev'essere aggravata *(beschweren)* la coscienza, come se quelle cose fossero necessarie alla salvezza (15); che sono passibili di condanna coloro che credono che la perfezione cristiana consista nel lasciare la casa e i figli. Il Vangelo infatti non insegna cose esteriori e temporali, ma interiori ed eterne, e non urta contro il regime mondano, anzi vuol che questo sia considerato come procedente da un ordine divino (16); che il libero volere sussiste per tutto ciò che concerne le cose adeguate alla ragione, ma senza grazia, ausilio e azione dello spirito divino, l'uomo non può essere salvato (18); che la svalutazione delle opere si riferisce alle opere non necessarie, come il servizio divino, il farsi monaco, il digiunare, ecc. L'opera nostra non può acquistarci la grazia ma solo la fede, cioè la credenza che per volere di Cristo le colpe saranno condonate. E le buone opere possono e debbono farsi, non perchè procacciano la grazia, ma perchè, già avendo la grazia, l'uomo è in grado di compierle (20); ecc.

risce appunto nell'autorità statale il maggior presidio della confessione luterana. Ed è qui un'altra causa della scarsa diffusione della Riforma di Lutero in Europa, perchè, tranne alcuni principi tedeschi e scandinavi, essa non ha trovato altri potenti patrocinatori. Ciò non vuol dir però, che l'azione di Lutero sia stata scarsamente efficace al di là dei confini dell'impero: l'impulso che, col suo dramma potente, essa ha dato alla coscienza religiosa universale è incomparabile con quello di qualsiasi altro riformatore.

L'opera di Zwingli, appena iniziata in Isvizzera, dove cominciava ad innestarsi nelle tradizioni repubblicane e patriottiche locali, è stata spezzata da un interno conflitto tra cantoni protestanti e cattolici, nel quale ha perduto la vita, sul campo, lo stesso riformatore. Il calvinismo invece, nato qualche decennio più tardi, forte delle precedenti esperienze altrui e della ferrea energia del suo fondatore, ha potuto, dalla stessa Svizzera, irradiare la prima azione veramente europea della Riforma. Calvino ha impresso alla sua religione una tendenza conquistatrice, volta a sottomettere la massa dei non eletti alla potenza degli eletti. Mentre il luteranesimo insegna la non-resistenza all'autorità, il calvinismo professa il diritto di resistenza e la guerra civile, per la gloria di Dio [1]. Per questa sua combattività, esso è molto affine al gesuitismo che gli viene opposto da parte cattolica, però lo sorpassa di gran lunga per dirittura morale e per sentimento di autonomia. Uno spirito d'ortodossia intransigente lo agguerrisce contro i pericoli del disgregamento, insiti allo stesso individualismo della sua rivelazione

---

[1] TROELTSCH, *Protestantisches Christenthum* cit., pp. 309-10.

interiore. L'episodio di Servet non è che la manifestazione più appariscente e tragica di una sistematica lotta contro gli avversari più insidiosi e temibili, che non sono nè i gesuiti, nè le potenze laiche, ma si annidano tra i fautori stessi della Riforma. Essi prendono nelle fonti calvinistiche una denominazione comune, quella di *libertini*. Una lettera del Bucer a Margherita di Navarra (del 1538) denuncia, sotto un tal nome, una setta, che trae dai dommi della predestinazione e della grazia conseguenze immorali: se le buone opere non valgono a nulla, poco importa che i nostri atti siano buoni o cattivi; qualunque libidine non può contaminare i predestinati alla salvezza [1]. Più generico è l'accenno polemico dello stesso Calvino contro coloro che, considerandosi per mezzo di Cristo restituiti nello stato d'innocenza, sostengono *iam non oportere solicitos esse de libidine carnis refrenanda* [2]. Si può presumere però che i libertini non abbiano formato una setta così ben definita come pretende il Bucer, ma che siano stati delle ondeggianti propaggini dello spirito anabattistico. Col tempo poi il nome ha preso un significato sempre più vago, fino a designare quel che ancora oggi noi intendiamo, cioè un atteggiamento intellettuale oltre che morale, che comprende tanto la miscredenza di un Dolet, erede della tradizione del Pomponazzi, quanto la spregiudicatezza critica di un Lelio Socino.

Sulla diffusione della Riforma in Francia hanno gettato nuova luce gli studii dello Hauser, modificando l'opinione comune che il protestantesimo francese sia stato opera di un'aristocrazia politica, a

---

[1] È citata dallo HAUSER, *Études sur la Réforme en France*, Paris, 1909, p. 55.

[2] CALVINO, *Institutiones*, III, c. 3, 14.

differenza di quello tedesco ed inglese, che nasce dal popolo. Ciò non è vero che in un secondo tempo: all'inizio anche in Francia la riforma ha trovato fautori nelle classi popolari, e il suo martirologio ricorda moltissimi nomi di gente umile. Le prime persecuzioni del 1534-35 hanno costretto un gran numero di operai ad emigrare, dando origine a quell'impoverimento dell'industria francese, che si è poi verificato su più larga scala in seguito alla revoca dell'editto di Nantes, nel 1698. Solo in un secondo tempo, la Riforma prende un carattere prevalentemente politico, quando, per resistere all'influenza dei principi lorenesi, i Condè, i Chastillon e gli altri nobili Ugonotti si lanciano nell'opposizione politico-religiosa [1].

Un carattere tutto particolare prende la Riforma in Inghilterra, dove, iniziata dal cesaro-papismo quasi maniaco di Enrico VIII e troncata da Maria la Sanguinaria, risorge in virtù di spontanei impulsi popolari, permeata da larghe correnti calvinistiche. L'indipendentismo e il puritanesimo ne sono le espressioni più tipiche, che riescono nel secolo seguente, a formare uno stato nello stato e infine a travolgere, per mezzo dell'esercito di Cromwell, l'assolutismo degli Stuarts. Ma sono vicende troppo note perchè valga la pena d'insistervi. Nell'Olanda lo spirito della Riforma ci offre, come vedremo tra breve, le prime idee liberali di tolleranza religiosa, con Coornhert, con Arminio, con Grozio: primo e miglior frutto di esasperate guerre di religione e di emancipazione nazionale. Pure, nella stessa Olanda, ospitale asilo europeo della libertà di pensiero, le

---

[1] Hauser, *La Réforme et les classes populaires* (nel vol. citato); v. anche: Hauser e Renaudet, *Les debuts de l'âge moderne. La Renaissance et la Réforme*, Paris, 1929.

ostilità più fanatiche all'emancipazione dello spirito religioso procedono non soltanto dai cattolici, ma anche dai calvinisti, che a Dortrecht pronunziano la condanna di Arminio.

In Italia la Riforma, combattuta dalle forze unite del papato e della Spagna, indifferente alla maggior parte degli umanisti, è stata accolta e coltivata da piccoli cenacoli isolati, spesso sotto la coperta protezione di qualche potente. Il solo movimento di una certa importanza, che si differenzia in parte dalla grande corrente della Riforma europea, è quello che si raccoglie intorno alla persona e all'opera di Giovanni Valdès, spagnuolo di origine, ma vissuto lungamente a Napoli e legato in amicizia con Vittoria Colonna e con Giulia Gonzaga. La devota conventicola da lui creata è stata insanguinata e dispersa, dopo la sua morte, dall' inquisizione. Leggendo i *17 opuscoli* e le *110 considerazioni* del Valdès vi s' impara a conoscere uno spirito largo, moderato, abbastanza scevro di fanatismo settario. Il tema mistico dell' illuminazione interiore è posto in evidenza e reso accessibile con esempi attinti alla sensibilità. « Perchè Dio, si chiede il Valdès, pose la ragione nell'uomo, se non vuole che se ne serva? Dio la pose nell'uomo interiore allo stesso fine che pose gli occhi nell'uomo esteriore, perchè, come questi sono abili a vedere il sole non da sè stessi, ma col medesimo sole, così la ragione è abile a conoscere Dio e tutte le cose che Dio manifesta non per sè stessa, ma col medesimo Dio »[1]. L' idea della fede ha qualche analogia, per il carattere evolutivo con cui è concepita, con quella di Calvino. Si domanda

---

[1] *Le cento e dieci divine considerazioni*, di GIOV. VALDÈS (Ediz. Halle, 1860, con un'appendice di E. Boehmer), *Cons.* 12, p. 34.

a Dio: perchè, quando chiamate un individuo nel vostro regno, non gli fate sentir subito la giustificazione? « A questo, dice il Valdès, mi par che Dio risponda: per la medesima causa che, quando uno semina grano, non lo fa subito nascere »[1]. Egli pone tre specie di coscienze: una, secondo la legge di natura, un'altra, secondo la pietà ebraica, che riguarda la conformità dell'azione alla legge, una terza, che appartiene alla pietà cristiana, e « che consiste in questo che l'uomo, incorporato per mezzo della fede in Cristo, si tenga per pio e giusto e santo, non ostante che non satisfaccia in tutto alla pietà naturale, nè alla pietà ebraica, e neppure al dovere e al decoro della pietà cristiana »[2].

L'elemento differenziale della setta valdessiana di fronte alle altre sta nell'aver posto le opere accanto alla fede. Ne possiamo trovar la ragione nel *Trattato utilissimo del beneficio di Gesù Cristo crocifisso verso i cristiani*, che è il migliore scritto, che ci sia pervenuto, del gruppo del Valdès. « La fede che giustifica, vi si legge, è come una fiamma di fuoco, la quale non può se non risplendere; e, com' è vero che la fiamma non può essere senza luce, così è vero che la fede sola estingue e abbrucia i peccati senza lo aiuto delle opere. E nondimeno questa fede non può non essere senza le opere; perchè, sì come, vedendo noi una fiamma di fuoco che non luce, conosciamo quella esser dipinta e vana, e così, non vedendo noi in alcuno la luce delle buone opere, è segno che quel tale non ha la vera fede ispirata »[3].

---

[1] *Cons.* 30, p. 92.

[2] *Cons.* 94, p. 391.

[3] *Trattato del beneficio di G. Cristo*, ecc. (ristampato in *Opuscoli e lettere di riformatori italiani del Cinquecento* a cura del Paladino, Bari, 1913, 1° vol.), c. 3, p. 12.

La differenza non è più che una sfumatura; eppure l'odio dei calvinisti verso i valdessiani è stato così forte, che Beza ha cercato di coinvolgerli nell'eresia antitrinitaria. Anche affine al calvinismo è il concetto che l'anonimo *Trattato* di cui parliamo formula della predestinazione: « Questa mantiene il vero cristiano in una continova allegrezza spirituale. Accresce in lui lo studio delle buone opere. Lo infiamma nell'amor di Dio. Il fa nimico del mondo e del peccato ». Se essa giova al vero fedele, « agli reprobi e falsi cristiani a me pare che la possa nuocere, perchè, quantunque questi così fatti uomini si sforzassero di darsi a credere di essere nel numero dei predestinati, non lo potrebbero mai persuadere alla loro coscienza, la quale sempre riclamarebbe... Quei loro argumenti diabolici aumentano contro di sè l' ira di Dio, il quale ha rivelato alli cristiani la notizia della predestinazione, per farli serventi e non freddi nell'amore di Dio, pronti e non lenti nelle buone opere ». D'altra parte, « colui il quale per la dottrina della predestinazione rimane [vale a dire, si astiene] di operar bene, dicendo: — S' io sono predestinato, mi salverò senza la fatica delle buone opere — costui, dico, dimostra chiaramente che operava non per l'amore di Dio, ma per amor proprio, onde le sue opere erano buone forse e sante nel conspetto degli uomini, ma nel conspetto di Dio, che guarda la intenzione, erano malvage e abbominevoli » [1]. Qui, con popolare semplicità, sono espresse le intuizioni più profonde della Riforma, sul valore della coscienza e dell' intenzionalità dell'azione.

---

[1] Ibid., cap. 6, pp. 46, 55, 56.

D' ispirazione affine, ma di più basso tono mentale, sono le prediche di Bernardino Ochino da Siena. In tutt'altro piano ideale si svolge invece l'opera di Lelio e di Fausto Socino, che forma il contributo più originale dell' Italia al pensiero della Riforma: di essa parleremo nel seguente capitolo.

IV

I DOMMATICI E GLI ERETICI DELLA RIFORMA

1. La filosofia protestante. — L'organizzazione della dommatica riformata si compie per due vie convergenti, ma distinte l'una dall'altra: per mezzo di una determinazione razionale, teologica, di concetti (fede, grazia, predestinazione, peccato, penitenza, ecc.), e per mezzo di una ricerca di canoni d'interpretazione della Scrittura. Poichè nei libri santi, ed in essi soltanto, è contenuto tutto ciò che occorre al cristiano per la sua salvezza, bisogna saper estrarre dalle loro narrazioni un codice di dommi e di norme, e saper dirimere le contradizioni e le divergenze apparenti tra le varie parti del testo canonico. Da questo complesso di norme e di dommi, la ragione poi trae un sistema organico di teologia razionale.

I due compiti che così si presentano alla Riforma — come conseguenze necessarie della sua esigenza di ripristinare un cristianesimo evangelico — sono quei medesimi che, nella storia generale del pensiero cristiano, corrispondono alle due età storiche, della patristica e della scolastica. E la coincidenza è tutt'altro che fortuita: noi abbiamo già visto che,

dopo di aver rifiutato ogni tradizione meramente umana ed ecclesiastica, la Riforma, volendo diventare una chiesa, è stata costretta a ripercorrere lo stesso cammino che la grande chiesa cristiana aveva percorso nei secoli. Certo, nulla si ripete nella storia esattamente: malgrado la sua evangelicità, la Riforma non ha attinto alle fonti cristiane schiette, ma s'è inserita, per così dire, nella corrente, in un punto già molto avanzato del suo corso: tutta la dommatica nicena e calcedonese è stata da essa accettata in blocco, come se fosse stata già contenuta nella Scrittura; e per conseguenza, i Padri dei primi cinque secoli, Attanasio, Basilio, Ilario, Ambrogio, Girolamo, Agostino, hanno avuto, presso i riformatori, l'autorità d'interpreti autentici del Vangelo.

Ciò diminuisce notevolmente l'originalità della ermeneutica protestante e quindi la divergenza effettiva della Riforma nel suo complesso dalla tradizione cattolica, mentre il radicalismo delle premesse riformatrici, implicando la negazione totale di quella tradizione, avrebbe potuto scavare un incolmabile abisso tra i due rami della cristianità. S'immagini per un istante che la Riforma avesse risalito la corrente della storia oltre il periodo niceno, e si fosse inoltrata per la via dell'arianesimo, o più in là ancora, per una delle molte diramazioni gnostiche: quali incalcolabili conseguenze ne sarebbero derivate per la religiosità europea! L'ipotesi è tutt'altro che arbitraria e vana; qualcosa di simile s'è effettivamente verificato, ma entro limiti molto ristretti, per opera dei più conseguenti fautori del libero esame e del ritorno alla Scrittura. L'anti-trinitarismo di un Servet, la negazione della doppia natura di Cristo di un Socino, non sono che espressioni perfettamente logiche dell'esigenza riformatrice di eli-

minare tutto ciò che non è fondato sui libri santi: la dottrina trinitaria e quella della doppia natura di Cristo si trovano forse nel Vangelo? e i tentativi per ritrovarvele a tutti i costi possono resistere ad una seria critica?

Ma i dirigenti delle grandi correnti riformatrici erano uomini che avevano ricevuto un'educazione cattolica e in cui la tradizione s'era trasfusa nel sangue, anche se verbalmente pretendevano farne *tabula rasa*. Alla maggior parte di essi non veniva neppure il dubbio che il grosso bagaglio dommatico di cui facevano mostra non fosse di schietta origine evangelica; e tale ingenuità critica giovava ad accreditare l'opera loro presso le masse popolari non meno tradizionalistiche, le quali non si sarebbero lasciate attrarre da dottrine completamente nuove; e, indirettamente, a salvare la continuità della vita storica, malgrado le parziali differenze delle varie confessioni.

Tuttavia il dilagare delle eresie individuali, ciascuna delle quali poteva vantare un fondamento nella Scrittura, imponeva ai capi delle principali confessioni il compito di arginare siffatte conseguenze anarchiche del libero esame, mediante una interpretazione ortodossa dei libri santi. Le difficoltà dell'esecuzione erano però molto gravi. Essi non potevano, a differenza della chiesa cattolica, imporre un' interpretazione autentica, valida egualmente per tutti, senza spostare il centro dell' interesse religioso dall'autorità del testo a quella dell' interprete, e senza quindi ricadere nella necessità di riconoscere la tradizione ecclesiastica come organo vivente della rivelazione divina. Tanto valeva riassoggettarsi al papa. Era dunque condizione preliminare inderogabile del loro lavoro il principio della priorità asso-

luta del testo della Scrittura su qualunque opera umana: un principio che, in antitesi coi cattolici, si esprimeva nel motto: *quod illis est papa, nobis est scriptura*[1]. Ciò posto, il problema dell'ortodossia religiosa non poteva essere risolto in un modo universalmente valido, ma soltanto approssimativo, e soggetto a continue revisioni e correzioni. Più che una dichiarazione autentica e infallibile del testo, la teologia protestante poteva offrire dei criteri, dei canoni esegetici, circondandone l'uso di molte cautele.

Il primo di questi consiste nel riconoscimento del carattere ispirato della Scrittura, in tutte egualmente le sue parti: donde la necessità di una revisione preliminare dei libri compresi sotto quella denominazione, per distinguere gli autentici dai non autentici, e per fissare il testo integro ed esatto dei primi. Un secondo canone, che dipende dal precedente, sta nell'assumere la necessità *a priori* che le varie parti della Scrittura, avendo un'unica fonte divina, concordino perfettamente tra loro. E, poichè vi si osservano delle apparenti discordanze e contradizioni — su cui si fondano gli eretici per giustificare le loro aberranti dottrine — l' interprete ortodosso deve armonizzare quelle discordanze, e ricondurre, mediante un'esplorazione completa dei luoghi paralleli e complementari del testo, il singolo brano controverso all'unità organica dell' insieme. Questi criteri, che nelle fonti si suddistinguono in altri più particolari, non sono una novità della Riforma: anche senza esplicitamente formularli, la Patristica vi si è uniformata costantemente, ma la formulazione, quale n' è data, p. es., da Flacius nella sua *Clavis aurea*, costituisce essa sola una grande novità, significando

[1] V. TROELTSCH, *Protest. Christenthum* cit., 264.

un esplicito indirizzo razionalistico di esegesi biblica, che non può non intaccare profondamente il contenuto stesso della Scrittura. Sul principio delle concordanze evangeliche si fonda il *catalogus testium veritatis* del Flacius; su di esso, il Flacius e i suoi collaboratori costruiscono le famose *Centurie di Magdeburgo,* grossa opera in tredici volumi, pubblicata dal 1559 al 1573, intesa a distruggere la tradizione cattolica, documentandone le arbitrarie innovazioni nella dottrina, nel cerimoniale e nel reggimento ecclesiastico. E la stessa dommatica protestante attinge a quel principio gli elementi primordiali dei suoi dommi [1].

Sarebbe inesatto, o meglio prematuro, voler ricercare nell'esegesi protestante le origini della moderna critica filologico-storica. Sotto certi aspetti esse si oppongono: dalla constatazione delle divergenze della Scrittura, l'una trae motivo per ricostituire la turbata armonia in nome di una presunta unità dottrinale, l'altra invece per ricondurle a diverse condizioni di tempo, di luogo, di cultura, in modo che l'unità che le congiunge non è che l'unità stessa del processo storico. Da una parte, dunque, si dà un' uniformità dommatica che annulla tutte le differenze e distacca le manifestazioni divine dal divenire delle cose umane; dall'altra, un'unità storica, che si esplica mediante quelle differenze, e fa del divenire umano il teatro della rivelazione divina. E la polemica protestante contro le tradizioni meramente umane della vita religiosa completa quel distacco, isolando le origini cristiane da tutto lo svol-

---

[1] Sull' importanza della *Clavis aurea* e in genere del metodo storico-critico della Riforma, si veda lo studio del DILTHEY, in *Analyse des Menschen* cit. (tradotto in italiano, in due volumi dal Sanna, Venezia, 1927).

gimento del cristianesimo. V' è nell' indirizzo protestante un insuperabile astrattismo, che vizia la sua operosità storiografica anche dell'età più matura, col rompere il corso storico in due parti, una parte divina alle origini, ed un'altra umana al seguito di essa, che rappresenta una nuova caduta del seme di Adamo, come se l' incarnazione del Verbo avesse voluto riconfermare la prima e non piuttosto, elevare la storia umana a un significato divino. Più vicina al moderno storicismo appare per questo riguardo la prassi cattolica che, facendo della chiesa l'organo permanente della rivelazione divina, connette saldamente alle origini le fasi seguenti del divenire cristiano.

Ma, riconosciuti i limiti dell' intuizione storica della Riforma, non bisogna disconoscere l' importanza del suo contributo positivo alla formazione della storiografia e della filologia moderna. La Riforma ha fatto della Bibbia l'oggetto di uno studio assiduo e indefesso; s' è sforzata di ricostruirne il testo con un amore che solo l' interesse vitale per il suo contenuto può giustificare e spiegare; ha separato l'autentico dal non autentico, il certo dal non certo con la cura ansiosa di chi sa che ne dipende l' indirizzo della propria vita e la possibilità della salvezza spirituale. Qualcosa di simile aveva fatto l'umanesimo in rapporto ai testi classici, sotto l' impulso di un analogo sentimento religioso dell'uomo; ma la sua opera era stata tanto meno assidua e paziente, quanto meno era stata profonda la sua religiosità.

Noi oggi siamo così avvezzati al metodo filologico che raramente siamo spinti a chiederci (perchè delle cose più familiari non si suole indagar la ragione) donde esso tragga la forza per le sue indagini minute e assorbenti, che talvolta si esauriscono

in sè stesse e consumano un' intera esistenza. Se ci poniamo una tale domanda, certo non possiamo invocare l' immediata presenza di un interesse religioso; tuttavia abbiamo ragione di rispondere che solo un'originaria esigenza religiosa, vitale, era capace di creare un'educazione filologica, che si è trasmessa poi, di generazione in generazione, come un abito mentale, malgrado l'obliterazione dell' impulso che l'aveva suscitato. E una conferma di questa induzione ci vien dal fatto che la filologia moderna ha avuto origine appunto nei paesi della Riforma.

Inoltre, se alla storiografia protestante è mancato il senso dello sviluppo, non l' è mancato nè il senso critico nè l'attitudine razionalistica a intendere quel che nella storia umana è stato effettivamente compiuto dall'uomo. Dallo stesso proposito di svalutare il contributo meramente umano all' opera divina della redenzione, essa è stata spinta a conoscere positivamente l'entità di quel contributo e quindi a tracciare la prima storia razionalistica degli istituti religiosi. È qui il significato profondo delle *Centurie* di Magdeburgo, che la più prestante erudizione di nessun Baronio può diminuire, e che rappresentano, nel secolo XVI, la preparazione dello storicismo illuministico dei secoli XVII e XVIII.

Ma, molto più che coi suoi dommatici, la Riforma ha aperto la via al razionalismo moderno coi suoi eretici. Se la ragione dei centuriatori si arresta alla soglia della rivelazione divina della Scrittura e la circuisce senza osare di varcarla, quella degli eretici, non impedita da preoccupazioni di ortodossia confessionale, spinge il proprio lavoro fino in fondo ed investe della sua luce, così la storia delle istituzioni, come quella delle origini divine del cristianesimo, unificando le due separate province.

Questo grande progresso è stato compiuto dal socinianismo. Iniziatore di tale indirizzo è Lelio Socino, toscano, che, fin dall'adolescenza, per le sue spiccate attitudini razionalistiche, che lo spingevano a negare ciò che ripugna ai principii della ragione *(quae nobis ipsa natura inserit)*, fu costretto a lasciare la patria e a peregrinare per l'Europa. Calvino, che lo conosceva bene, intese quale pericolo egli rappresentasse per l'ortodossia della Riforma [1]. Ma una fine immatura (a 37 anni, nel 1562) gli tolse di raccogliere i frutti di un lavoro felicemente iniziato. Egli non è stato che il precursore del socinianismo; la gloria di esserne il vero fondatore è toccata al nipote Fausto, di quattordici anni più giovane: nato nel 1539, bene accolto nella corte del granduca di Toscana, fu poi anche lui costretto, per le sue opinioni religiose, a emigrare, e, dopo una breve sosta a Basilea, si recò in Polonia, dove formò una piccola setta, a cui fu propizia una relativa tolleranza della chiesa polacca [2].

---

[1] Abbiamo di Calvino una lettera ammonitrice, o meglio minatoria a Lelio: « Liberale ingenium, egli scriveva, quod tibi Dominus contulit, non modo in rebus nihil frustra occupari, sed exitialibus figmentis corrumpi vehementer dolet. Quod pridem testatus sum, serio iterum moneo: nisi hunc quaerendi pruritum (!) mature corrigas, metuendum esse, ne tibi gravia tormenta accerses ». E Calvino non scherzava; nell'ottobre dell'anno seguente faceva bruciare Servet. Ho attinto questa notizia a una vita di Fausto Socino, nipote di Lelio, scritta da un anonimo « eques polonus » e premessa all'edizione irenopolitana delle opere sociniane del 1656 (nella *Bibliotheca fratrum polonorum*. Le opere di Fausto formano due volumi, il primo più dottrinale, il secondo più polemico. Seguono poi quelle di Johannis Orellii, di Jonae Slichtingii, e di Jo. Ludovici Wolzogenii).

[2] L'anonimo autore della *Vita* commenta che « in magno sententiarum dissensu laudabilis haec fuit illius Ecclesiae concordia, quod tantum opinionibus, non etiam odiis homines illi pugnaverint... Itaque integra utrinque tolerantia saepius acriter

L'opera *De sacrae Scripturae autoritate* (sic) di Fausto è il capolavoro della critica storica sociniana [1]. Vi si comincia con l'enumerare quattro cause per cui è possibile dubitare, a buon diritto, dell'autorità di un qualunque libro. La prima è che lo scrittore sia poco degno di fede; la seconda, che egli non sia identificabile; la terza, che consti o vi sia fondato dubbio che il testo sia stato corrotto *(depravatum)* o comunque interpolato; l'ultima, che vi siano buone testimonianze che sconsigliano di prestarvi fede [2]. Questi canoni critici sono da Fausto impiegati con molto acume critico nell' indagine dell' autenticità della Scrittura. È possibile, egli si chiede, che gli apostoli abbiano scientemente asserito il falso? La presunzione di sospetto deriva da ciò che, nelle cose che attengono alla storia, siano poco fedeli i resoconti dei protagonisti. Però a favore della veridicità degli apostoli sta la considerazione che un grave precetto cristiano vuole che l'uomo sia verace e fedele: l'avrebbero smentito proprio essi per primi? E poi, non si trattava di un affar loro personale, per cui avessero interesse di mentire: il che, se vale per la parte storica, narrativa, della loro redazione, vale anche più per la parte dottrinale contenuta nel racconto. Quanto alle *repugnantiae* e alle *diversitates* che si ritrovano negli scritti, non ce n' è alcuna che regga: anzi, v' è

---

disceptabant ». Solo una volta, « commota per scholasticos infimae plebis faece, aeger tunc et forte curandae valetudinis intentus, extrahitur e cubiculo seminudus, et per forum ac celeberrimas plateas, deposcentibus ad supplicium plerisque, contumeliose raptatur ». Fausto è morto nel 1604.

[1] Il materiale di questo lavoro è rifuso in un libro di più largo disegno: *Lectiones sacrae quibus autoritas sacrarum literarum* ecc. (*Opp.*, I, 287-322), rimasto però incompiuto.

[2] F. Socino, *Opera*, I, fol. 265.

tra le varie parti tanta concordia e convenienza, che la loro autorità ne viene accresciuta. Fausto non ignora, ed anzi cita espressamente, la *Clavis aurea* di Flacius.

Sul secondo punto: che cosa sappiamo degli autori dei libri santi, egli risponde che la loro identità è confermata «dagli scritti, che son pervenuti all'età nostra, di Giustino, di Ireneo e di Clemente di Alessandria, i quali furono vicinissimi all'età apostolica, specialmente Giustino». Ma, posto questo criterio, non tutti gli scritti che la tradizione ci ha tramandati si giustificano egualmente. La lettera agli Ebrei, v'è fondato motivo di dubitare che sia stata scritta da san Paolo, «tra l'altro per la ragione che la maniera di pensare *(ratio scribendi)*[1] del suo autore sembra alquanto diversa da quella di Paolo, benchè sia essa pure divina». Molti dubbi sorgono anche sull'identità dell'autore dell'Apocalisse: Giustino ed altri scrittori autorevoli vogliono che sia l'apostolo Giovanni; ma la loro opinione è insostenibile, per la grande dissomiglianza della *ratio scribendi* di quell'opera, in confronto del quarto Vangelo.

Sul terzo punto, Fausto nega che il testo sia così corrotto che gli si debba negare autorità. Più uno scritto è antico e accreditato, meno subisce alterazioni; «perciò tra i libri antichi bisogna ritenere che sia meno corrotto quello di cui esistono, in più luoghi, varie lezioni». E non può darsi che in seguito si sia tentato di alterare il testo per piegarlo

---

[1] Traduco *ratio scribendi* con *maniera di pensare* e non con *stile*, perchè l'autore fa di quest'ultimo un esame a parte «Ne quidnam dicam de stylo, eoque quem Graeci characterem vocant, illius epistolae, qui, ut graecae linguae periti asserunt, admodo dissimilis est characteri et stylo Pauli epistolarum»; *De sacrae scripturae autoritate* (*Opp.*, I, fol. 269). Tutte le altre citazioni del testo sono attinte, *passim*, allo stesso scritto.

a nuove interpretazioni? È possibile che si sia pensato di alterarlo; ma non l'hanno consentito le citazioni che ne davano scrittori di provata antichità ed autorità.

Sull'ultimo dubbio, che vi siano buone testimonianze che sconsiglino di prestar fede alla Scrittura, Fausto risponde negativamente. Però egli soggiunge che tutte le prove precedenti hanno valore solo per quelli che già ammettono per vera la religione di Cristo; per gl' increduli invece valgono ragioni diverse. A costoro bisogna mostrare che nessun'altra religione regge al confronto dottrinale, morale e storico con quella cristiana; che la diffusione rapidissima del cristianesimo, fin dall' inizio, e nei paesi più lontani, rassomiglia all'apparizione del sole sull'orizzonte, che fuga d'un tratto le tenebre; che, poichè è necessaria una rivelazione divina per fondare una religione [1], nessun' altra rivelazione ha un'evidenza paragonabile a quella di Cristo. A coloro che, ciò non ostante, persistono nell'attribuire maggior fede alle storie di Tucidide e di Sallustio che non a quelle di Matteo e di Giovanni, Fausto risponde che le sacre storie, a differenza delle profane, hanno una conferma pratica peculiarissima, secondo la quale l'assenso al racconto implica l'assenso anche alla dottrina che è parte integrale di esso [2].

Non credo sia esagerato affermare che il libro di Socino sia il primo trattato di filologia moderna. Se anche i presupposti dommatici fanno talvolta velo al

---

[1] Questa necessità è fondata sulla negazione di ogni religione naturale (ibid., fol. 277): di questa veduta di Socino parleremo in seguito.

[2] Ibid., fol. 277. Della dommatica sociniana parleremo nel numero seguente.

giudizio critico, pure è innegabile che, nel complesso, la ragione aggrega al suo dominio un territorio che prima le era precluso, e lo esplora con criteri ancora, e per lungo tempo, sconosciuti alla stessa storia profana. Vi sono certamente delle tracce, in Socino, del metodo delle concordanze di Flacius; però già ci viene indicato il segno, chiaramente razionalistico, a cui esso tende. Usato dommaticamente, quel metodo porta a forzare il testo con un' interpretazione preconcetta; usato criticamente, esso implica che la validità di qualunque affermazione sia subordinata alla « concordanza » di tutte quelle che, nell'unità organica della storia, sono solidali con essa. Che cos'altro esige l'odierna filologia?

2. Dommatismo teologico ed eresie. — La scolastica protestante si collega specialmente al nome di Filippo Melantone. Non che essa non si ritrovi anche negli altri riformatori: più scarsamente in Lutero, che è il cervello meno sistematico della Riforma, più patente nel lucido ragionatore Calvino. Ma Melantone congiunge all'uso della ragione una chiara consapevolezza del valore filosofico di questo lavoro, che gli altri invece non hanno o respingono come un'umana fallacia. Melantone è il dottore coscienzioso che non solo non fa mistero della sua educazione filosofica, ma la ritiene necessaria per ricondurre la rapsodia delle intuizioni della Riforma a un sistema concettuale ben definito.

L'opera in cui egli ha condensato il frutto delle sue meditazioni s' intitola *Loci communes*. Pubblicata la prima volta nel 1521, e poi continuamente rimaneggiata e accresciuta nelle edizioni successive, fino a quella del 1559, essa compendia, nella propria

storia, tutta la storia della riforma luterana. Il temperamento alquanto passivo di Melantone, facilmente influenzabile dal mutevole ambiente, ha riflesso in sè le varie vicende della lotta tra la Riforma, il Papato e l' Impero, durante un quarantennio. Si distinguono tre età *(aetates)* dei *Loci* [1]: la prima, del 1521, che rivela l' immediata influenza della trilogia luterana del '20, dove ancora lo spirito sistematico scarseggia, i temi di carattere più metafisico sono omessi e la polemica con gli avversari è aspra; la seconda, che comprende le edizioni dal 1535 al 1541, molto più ampia, sistematica e moderata nel tono; la terza, dal 1543 al 1559, che prende un andamento sempre più scolastico, con distinzioni ed argomentazioni secondo il gusto della teologia tradizionale, e nel contenuto si fa più accomodante e cattolica.

Il termine: *loci communes* arieggia le *notiones communes* degli stoici, e vale a designare le categorie del pensiero religioso [2]. Sono tali, per esempio: *Deus, Unus, Trinus, Creatio, Homo, Peccatum, Vitium, Poenae, Lex, Spes, Charitas, Praedestinatio,* ecc. E l'opera consta di una rassegna di tali concetti e di un'analisi accurata del loro contenuto dottrinale. La reminiscenza stoica del titolo non è fortuita: specialmente nell'edizione del 1521, dove, sotto l' influsso del primo Lutero, Melantone inveisce contro le « ar-

---

[1] La prima ediz. dei *Loci* è stata ristampata dal Plitt: *Die L. C. Philipp Melanchtons in ihrer Urgestalt* (terza ediz. curata dal Kolde, Leipzig, 1900). Questa edizione fu tradotta in tedesco dallo Spalatin. Essa è stata preceduta da una prima « adumbratio » inedita che rimonta al 1519-20: si tratta di appunti scuciti. Nel vol. ventunesimo del *Corpus reformatorum*, da cui attingiamo, sono pubblicate le edizioni fondamentali delle tre *aetates*.

[2] Loci sunt quibus artis cuiusque summa comprehenditur (*Opp.*, 21, p. 83).

guzie » aristoteliche, l'orientamento del suo pensiero è molto affine allo stoicismo. Il principio della coscienza è da lui concepito come una legge di natura: « che cos'altro è la coscienza, egli dice, se non il giudizio sulla nostra azione, che si deduce da una legge o da una formula comune? E la legge naturale è una comune sentenza a cui tutti gli uomini egualmente assentono, e che Dio scolpì nell'anima di ciascuno, per formare i costumi morali »[1]. Essa dipende dunque dalla legge divina e quasi s' identifica con essa: le norme del decalogo appartengono nel medesimo tempo all'una e all'altra. Attraverso questa dottrina, il giusnaturalismo e l' idea della religione naturale hanno avuto il loro diritto di cittadinanza nella scienza di origine protestante.

L'edizione del 1521 omette, nell'analisi dei *loci*, quelli di carattere metafisico (Dio, Uno, Trino, ecc.) per fermarsi alle sole categorie etico-religiose. Il problema della libertà del volere è considerato da un punto di vista strettamente luterano, ma è posto in una più larga cornice filosofica. L'uomo ha due facoltà, il conoscere e l'agire, la prima sottoposta alla seconda: « come nello stato il senato dipende dal tiranno, così la conoscenza dalla volontà »[2]. Alla facoltà teoretica appartiene la legge, che è una cognizione di ciò che bisogna fare; nella facoltà pratica rientrano la virtù e il peccato. E la così detta libertà non cade nella prima attività, ma nella seconda. Melantone ammette una specie di libertà spuria, che ciascuno può sperimentare in sè stesso (come il salutare o non salutare una persona, l' indossar questa o quella veste); piuttosto che libertà, essa dovrebb'esser chiamata mera contingenza delle

[1] Ibid., p. 116. [2] Ibid., p. 87.

opere esterne. Ma una libertà dell'affetto interiore non esiste, perchè la coscienza ci attesta che le passioni non sono in nostro potere: noi sentiamo di non poter comandare ad arbitrio l'odio o l'amore, e sappiamo per esperienza che un affetto si vince solo con un altro affetto[1]. Se invece del vocabolo aristotelico *volontà*, i filosofastri avessero usato quello più proprio, che si trova nella scrittura, di *cuore*, molti errori sulla presunta libertà del volere sarebbero stati facilmente evitati.

Questa inclinazione naturale al determinismo delle azioni è stata confermata e aggravata dal peccato originale, che Melantone definisce: « una nativa propensione, un impeto o un'energia, con cui siamo tratti a peccare, che s'è propagata da Adamo a tutta la posterità »[2] o più brevemente « un affetto contro la legge di Dio »[3]. Nascendo figlio dell'ira divina, l'uomo non sa che di carne, non ama nè cerca che la carne. Quindi, per mezzo delle forze naturali, egli non può che peccare[4]. La giustificazione può venirgli solo dall'alto, per mezzo della fede, senza soccorso delle opere. Non insistiamo su questi motivi già noti: Melantone li prende direttamente da Lutero e, come s'è visto dal breve saggio che ne abbiamo dato, li riveste di forma concettuale e li razionalizza per quanto è possibile. Seguiamo piuttosto le variazioni dottrinali delle redazioni successive. I primi

[1] Ibid., pp. 87-90.

[2] Ibid., p. 97.

[3] Ibid., p. 114.

[4] Donde la conseguenza stoica, che vien tratta da molti teologi protestanti, che tutti i peccati sono eguali, perchè l'*intentio* dell'agente che vive nell'ira divina è, qualunque cosa egli faccia, sempre perversa. Da quella conseguenza sentiva ancora il bisogno di liberarsi, molti anni più tardi, un teologo eretico della Riforma, l'olandese Arminio (v. *Disputationes*, 1600, *thesis* VIII, fol. 84).

loci — Dio, Uno, Trinità — che, omessi nell'edizione del '21, cominciano ad essere trattati in quella del 1535, denotano un orientamento più speculativo della teologia melantoniana. Persiste tuttavia un certo primato della ragion pratica, nel senso che l'autore si propone di procedere non *a priori* (sic), cioè dall'arcana volontà di Dio alla cognizione degli ordini suoi, ma dalla conoscenza rivelata di Cristo a quella di Dio [1]: il volontarismo di Lutero s'innesta così nella linea tradizionale dello scotismo. Più sostanziali sono le innovazioni relative al servo arbitrio. La frase: *omnia necessario evenire*, che leggevamo nella prima edizione, qui è cancellata. La preoccupazione razionalistica di Melantone è di sottrarre a Dio la causalità del peccato; pertanto egli nega che le cose avvengano per assoluta necessità ed ammette «che la scrittura attribuisce una qualche libertà all'uomo, anche dopo il peccato, nelle cose che sono soggette alla ragione umana e che servono a far giustizia della carne». Anzi, sulla via delle concessioni, non gli sembra del tutto inutile la distinzione erasmiana di una *necessitas consequentis* o assoluta da una *necessitas consequentiae*, o relativa e ipotetica. Essa è fondata perfino sulla Scrittura: p. es. è assolutamente necessario che Dio esista, che sia verace, ecc.; è relativamente necessario che, poichè il diavolo odia Cristo e ha interesse a incitare gli empi contro il Vangelo, sorgano le eresie *(oportet haereses esse)* [2]. V'è dunque una certa libertà di arbitrio, non tanta però quanta ne attribuiscono all'uomo i filosofi (che prima eran chiamati filosofastri), i quali pretendono che si possa soddisfare

---

[1] *Secunda aetas dei Loci*, p. 256.
[2] Ibid., pp. 273-4.

alla legge di Dio per mezzo dei costumi civili, o della disciplina che si ricava dalla ragione. La differenza tra i riformati e i cattolici vien fatta risiedere non più nella negazione o nell'affermazione del libero arbitrio, ma nelle conseguenze diverse che gli uni e gli altri deducono da un comune presupposto. E la differenza si attenua anch'essa nelle seguenti edizioni: così leggiamo, nei *Loci* dell'*ultima aetas*, che, anche prima della redenzione, la volontà può compiere le opere esterne della legge *(haec est libertas voluntatis quam philosophi recte tribuunt homini)* [1].

Una simile evoluzione subiscono anche gli altri *Loci*. Prendiamo, p. es., quello che concerne le buone opere. Nell'edizione del '21 è negato alle opere qualunque valore; nella seconda, pur essendo genericamente confermata la priorità della fede, si legge che le buone opere sono meritorie *(praemia proposita esse bonis operibus, seu bona opera mereri praemia)* [2]. Nella terza infine è detto che tre cause concorrono a porre in essere la buona azione, il Verbo di Dio, lo Spirito Santo « e l'umana volontà assenziente e non repugnante al Verbo di Dio » [3].

È innegabile che questa evoluzione si compia in un indirizzo cattolico, o come gli avversari del Magister Philippus mormoravano, in senso papistico. E noi potremmo sottolinearne le singole tappe con la documentazione degli atti che il politico Melantone veniva nel frattempo compiendo per la riconciliazione delle due chiese e la cessazione dello scisma. Pure non potremmo attribuire a una ragione di mera opportunità pratica le variazioni del pensiero melan-

[1] Ibid., p. 654.
[2] Ibid., p. 310.
[3] Ibid., p. 654.

toniano, destituendole d'ogni valore scientifico. Già il Dilthey ha mostrato — pur con le esagerazioni immancabili in qualunque opera di riabilitazione — quanto sia ingiusto il disconoscimento della posterità verso Melantone. Se questi non è stato un creatore geniale, ha avuto però l'importanza di un utile tramite del mondo umanistico nella Riforma. I suoi *Loci* sono, sempre a giudizio del Dilthey [1], il primo manuale scolastico del pensiero protestante; e, possiamo aggiungere, se essi non ne svolgono lo spirito più profondo, pure ne conservano qualche elemento notevole, nella stessa coscienziosità della loro esecuzione. Il protestantesimo ha tratto, dall'intuizione della coscienza, l'idea che la vita, in qualunque forma e stato, è una missione religiosa: Melantone ha attuato, per la sua parte, la missione del dotto, o meglio, del professore: egli è stato il *praeceptor Germaniae.* Esorbita da uno studio d'insieme, come il nostro, l'esame del suo assiduo e tenace lavoro per riacclimatare nei paesi della Riforma — dopo la forte scossa dell'irrazionalismo luterano, che per un momento aveva minacciato di travolgere anche lui — la fisica, l'etica, la politica di Aristotele, e più generalmente, la ragione filosofica. All'evoluzione della dottrina dei *Loci,* in verità, non ha soltanto contribuito il suo filo-cattolicismo politico, ma anche, e più, il suo razionalismo speculativo, cui doveva, alla lunga, ripugnare il fideismo mistico di Lutero. Il fatto stesso di voler ragionare scolasticamente dei temi che erano sorti in antitesi con la maniera scolastica di pensare, doveva portare alla loro dissoluzione. Tuttavia Melantone era un mediocre ragionatore, e non aveva la forza di spingere fino in fondo

---

[1] V. lo studio su Melantone nell'*Analyse* cit. del Dilthey.

nè le affermazioni nè le negazioni. Egli era perciò destinato ad incontrarsi col dimezzato razionalismo del pensiero cattolico.

Ma ci accade anche qui di constatare che il razionalismo protestante, implicito nei principii del libero esame e dell' illuminazione interiore, sorpassa le formule dommatiche dell'ortodossia confessionale, e trova il suo sbocco nelle correnti ereticali della Riforma. Tra queste giova ricordare le eresie antitrinitarie, che hanno il loro tragico esponente nello spagnuolo Michele Servet (1511-1553), la vittima di Calvino. Nella sua opera *de Trinitatis erroribus*, egli accusa i cristiani di politeismo, ed afferma che a lui basta porre, con Paolo, un solo Dio, cioè il Padre, che s' incarna e si umanizza in Cristo [1]. Lo Spirito Santo non è che una creazione immaginaria, se è inteso come una personalità distinta, perchè a nessun titolo si può separare da Dio lo spirito di Dio. Tutta la Trinità è una finzione filosofica, che ha la sua fonte nell'emanazionismo valentiniano, ed è sconosciuta alla Scrittura [2]. Come si possono assumere tre quiddità senza i fantasmi corrispondenti? « Nulla può essere nell' intelletto che non sia stato prima nel senso: ma di tre cose che formano una sola natura, non s' è mai avuta, nè da vicino nè da lontano, alcuna sensazione » [3]. Qui la critica arieggia quella dell' immortalità dell'anima del Pomponazzi. Ma il Servet non si contenta di addurre ragioni filosofiche; egli adopera il sarcasmo più libertino e irriverente. « I filosofi, se anche avessero voluto espressamente scherzare, non avrebbero potuto dire cosa più ridi-

---

[1] M. SERVET, *De trinitatis erroribus*, libri VII (1531), I, fol. 15-16.

[2] Ibid., VII, fol. 110.

[3] Ibid., I, fol. 33.

cola di questa: che dei due esseri (di cui consta il Dio-uomo) l'uno è nato da un padre senza madre, l'altro da una madre senza padre. Invenzione cervellotica! Chi mai ha sentito parlare di una generazione senza padre e di una natività senza madre? »[1].

All'obiezione che la sua dottrina, facendo incarnare e crocifiggere il Padre, ricade a sua volta nel vecchio errore del Patripassianismo, egli risponde che è una *vanissima imaginatio* credere che Dio stesso abbia sofferto: la flagellazione, la crocifissione, la morte riguardando la carne e non lo spirito; quindi la natura divina, in sè, n'è stata immune[2].

Il tema antitrinitario è poi ripreso dal Servet in un'opera seguente, più breve e stringata — *Dialogorum de Trinitate* libri II — dov'egli dice di ritrattare le cose già dette, « non perchè false, ma perchè imperfette, e scritte come da fanciullo per uso di fanciulli »[3]. Quivi la tesi monoteistica è riallacciata più profondamente all'intuizione giovannea del Verbo fatto carne: un principio fecondo, che i filosofi grecizzanti hanno avuto il torto di non intendere e di pervertire in una estrinseca unione di due nature differenti. Ma un vero credente non può non riconoscere che la carne di Cristo è discesa dal cielo e che in questa umanizzazione risiede il valore del mistero cristiano[4]. È bestemmia invece dire, *Deum extra Christum alicubi esse aut agere*[5].

---

[1] Ibid., II, fol. 52: ripetuto poi in *Dialogorum de Trinitate*, I, B 2; Ipsi (i cristiani) non habent aliquem unum filium, sed duos dimidios, unum ex solo patre, alterum ex sola matre.

[2] Ibid., III, fol. 76.

[3] *Dialogorum de Trinitate* libri II, 1532 (senza numeraz. di pagine) prefazione.

[4] Ibid., I B 1, II B 6, B 8.

[5] Ibid., II, C 2.

I libri del Servet hanno un' importanza episodica e sintomatica; con ben altra forza intacca il domma cristiano il razionalismo di Socino. Questo si volge a preferenza verso i temi a cui la Riforma aveva conferito un interesse più attuale: il peccato, la predestinazione, la giustificazione, ecc. Come nel *De sacrae Scripturae autoritate* c' è parso di vedere un modello di critica filologica, così nelle *Praelectiones theologicae* non esitiamo a riconoscere un simile modello di critica dei dommi.

Contro la tesi tradizionale che Adamo, soltanto dopo la caduta, sia diventato mortale, Fausto sostiene che egli era tale anche prima, perchè fin dall'atto della creazione era stato destinato da Dio ad aver figli, perchè si nutriva di cibi, ed aveva un corpo fisico, ed in tutto il suo essere era terreno. E a chi gli oppone il detto di Paolo che col peccato entrò la morte, egli risponde che non entrò la mortalità che già c'era, ma la necessità della morte, la quale sospendeva il privilegio, dato da Dio al primo uomo, di un' indefinita longevità [1].

Egli nega inoltre che vi sia un peccato originale, « perchè a costituir la colpa è necessaria la volontà di colui che incorre in essa; e non può darsi una pena senza una colpa antecedente ». Vi sono alcuni che fanno consistere il peccato originale in una certa cupidigia innata; ma Socino replica che questa non è presente in tutti gli uomini; nè, se anche fosse, sarebbe dipendente dal peccato di Adamo; nè, trovandosi in un individuo ancora immune da colpa, potrebbe chiamarsi il suo peccato.

La spiegazione di essa viene non dal fatto di Adamo, ma da ciò « che l'umanità, con frequenti

---

[1] SOCINO, *Praelectiones theologicae* (op. cit.), c. 1, fol. 537.

atti peccaminosi, ha contratto l'abitudine del peccato, s'è quindi corrotta, ed ha trasmesso la corruzione ai posteri per mezzo della generazione. Invece l'unico peccato di Adamo, per sè preso, non soltanto non avrebbe potuto corrompere tutta la posterità, ma neppur lo stesso Adamo [1]. Sarebbe assurdo ed iniquo credere che Dio, *rectitudinis auctor*, abbia colpito l'umanità incolpevole di una ingiusta pena; quel che invece si può ragionevolmente affermare è che c'è negli uomini, nessuno eccettuato, una possibilità di peccare, per il fatto stesso che Dio diede loro una volontà libera di volgersi al bene o al male.

Anche la predestinazione vien per conseguenza negata. Se vi fosse, sarebbe tolta all'uomo ogni libertà e Dio diverrebbe autore di atti indegni di lui. Allora, nessuna religione potrebbe più sussistere «perchè, essendo necessario e fatale tutto ciò che concerne la pietà religiosa, a che pro varrebbe lavorare e studiare per diventar pii? Vana è ogni fatica, dove le cose avvengono per necessità» [2]. Si dirà allora che Dio non è in grado di fare quel che vuole? No, egli fa quel che vuole; ma, poichè ha fatto l'uomo libero, deve lasciargli la cura e la responsabilità delle proprie azioni. E non si annulla anche la prescienza divina? La risposta di Socino è molto ingegnosa [3]. Dio, egli dice, sa tutto quello che esiste, ma l'azione ancora non compiuta non esiste; quindi non si fa torto a Dio, affermando che l'ignora. Ma l'ipotetico avversario incalza: dire che Dio ignora le cose future significa ammettere che il futuro sia tale anche per lui e negare ch'egli domini la realtà al

[1] Ibid., c. 4, fol. 540.
[2] Ibid., c. 6, fol. 542.
[3] Essa risente forse, mediatamente, dell'influsso di una dottrina del Pomponazzi (v. cap. seg.).

di sopra del tempo, in un eterno presente. E Socino non indietreggia di fronte alla conseguenza che il tempo conservi una propria realtà anche al cospetto di Dio. Forse che il passato non è tale per lo stesso Dio? può egli rendere non fatto ciò ch'è stato fatto? Similmente, per il futuro, egli non può far che sia quel che ancora non è. Dio è legato dalla natura stessa delle cose ch'egli ha create. E non è affatto inverosimile attribuire valore al tempo anche nei riguardi di Dio: non si legge nella Scrittura che Dio creò il mondo nel tempo? e non doveva egli pertanto esistere *prima* che il mondo fosse creato?[1].

Posto che l'uomo abbia, indipendentemente dalla caduta di Adamo, libertà di volere, a che giova allora l'opera redentrice di Gesù Cristo? Non bisogna pensare, risponde Socino, che Cristo sia venuto a ricondurci allo stato in cui era Adamo; la sua funzione è stata ben diversa e maggiore, cioè di portarci a uno stato più alto, che Adamo non aveva mai conseguito. A questo infatti, come risulta dalla Scrittura, Dio non ha mai dato nè promesso l'immortalità; soltanto Cristo è venuto ad assicurarla a noi. Così, non ostante la negazione del peccato originale, l'economia della redenzione vien ricostituita da Socino in una forma molto originale. L'atto di Gesù è per lui analogo, sebbene si svolga in una sfera più alta, a quello dell'antico pontefice, che non espiava i peccati del popolo, soddisfacendo per essi, ma impetrava con atti e con riti la benignità divina. La volontà di Dio non ci è stata, dal sacrifizio di Cristo, *conciliata* ma *patefacta*[2].

---

[1] Ibid., cc. 7-9, fol. 543-546.

[2] Ibid., c. 27, fol. 596. Il tema della giustificazione è ripreso e più largamente svolto nel *Tractatus de iustificatione*.

Siffatta analogia già ci fa presentire la negazione più radicale della teologia sociniana: quella della divinità di Cristo. Nello scritto *De Christi natura disputatio,* Fausto confessa di averne attinto l'idea dai sermoni di suo zio Lelio, di cui ci tesse l'elogio. Ripugna all'umana ragione, egli dice, pensare un Dio fatto uomo; e quale testimonianza se ne può addurre, che sia tratta dalla Scrittura? Questa incarnazione è stata un *merum humani ingenii commentum*[1]. E in un altro scritto polemico, rivolto contro gli evangelici, a cui rimprovera un eccessivo servilismo verso le dottrine dei papisti, egli dimostra incompatibile l'idea dell'unità con quella della trinità; e a chi gli parla di soprarazionale e di fede, risponde sprezzantemente che è assurdo pensare « che si debba credere quel che non può esser vero o che si debba tener per vero ciò che pugna manifestamente con la ragione stessa ed implica contradizione »[2]. E nel *De Dei essentiae cognitione,* egli professa un rigoroso monoteismo, che nega ogni distinzione personale, perchè dovunque s'individua una persona, questa si distacca da un'altra e sta per sè. La Trinità cristiana non è che un dissimulato triteismo[3]. Qui ritroviamo il tema di Servet, ma svolto con ben altra coerenza.

Conviene in ultimo ricordare un'altra dottrina di Fausto, che diverge non soltanto dall'ortodossia cattolica ed evangelica, ma anche da tutti gli altri indirizzi ereticali del tempo. Egli impugna l'idea della religione naturale, malgrado il significato razionalistico di essa. La religione non è un prodotto di natura, sia perchè, se fosse tale, nessun popolo ne sa-

---

[1] *De Christi natura disputatio*, fol. 782-83.

[2] *Quod evangelici deberent*, ecc., fol. 697.

[3] *De Dei essentiae cognitione*, fol. 684-685.

rebbe privo, mentre le relazioni degli esploratori hanno mostrato che se ne trovano, p. es. nel Brasile [1]; sia perchè, allora, non sarebbe più *ex fide*, contro l'attestazione della Scrittura [2]. Essa è sempre, invece, una *pratefactio quaedam divina*. Di qui si ricava che, malgrado la negazione della divinità di Cristo, Socino crede al carattere rivelato della Scrittura. Egli crede anche alla missione provvidenziale e divina della chiesa. Se, nell'ordine istituzionale e sensibile, qualunque *singularis coetus*, anche se distaccato dalla chiesa generale, merita il nome di chiesa, v'è nell'ordine trascendente e invisibile, una *inaspectabilis ecclesia* che affratella tutti indistintamente i fedeli, e la cui identità e continuità è data non dalla successione delle persone e dei luoghi, ma soltanto *ex successione doctrinae* [3].

Ci siamo dilungati sul razionalismo di Socino, perchè esso ci mostra nel modo più tipico l'azione dissolutrice che lo spirito vivo della Riforma esercita sulle cristallizzazioni dommatiche della Riforma stessa. Una volta posta in moto, la ragione non può arrestarsi a un segno prestabilito; ma deve compiere tutt' intero il suo ciclo. Col suo atto di ribellione e di emancipazione, con la fiducia che ha dato all'uomo interiore nelle sue forze, la Riforma ha scatenato una potenza che non potrà più raffrenare. È qui il mediato valore filosofico di essa.

3. Le eresie mistiche. — Uno per uno, noi stiamo ripercorrendo i momenti essenziali dello spirito riformatore, per studiarne il processo evolutivo.

---

[1] *De sacrae scripturae autoritate*, fol. 273.

[2] *Praelect. theol.*, fol. 537.

[3] *De Ecclesia*, fol. 341 sgg.

Ci accade ora d'imbatterci, nel corso di questa rassegna, nel più caratteristico di tutti: il momento mistico. Si è visto quale importanza ha il misticismo per Lutero e per gli anabattisti: l'illuminazione interiore, la fede vivificante, la grazia, la predestinazione, sono esperienze vitali, circonfuse d'un'atmosfera mistica, la quale ne spiega tutta l'efficacia. Lo scolasticismo successivo, volendo ridurle a formule concettuali coerenti e sistematiche, ha attenuato, pur senza annullare completamente, quel misticismo. Ma gli spiriti toccati più a fondo dalla grazia della nuova *conscientia,* non sono stati paghi dell'attenuazione scolastica, ed hanno seguito la loro interna ispirazione, ponendosi fuori di ogni ortodossia confessionale. Tra costoro, un posto importante spetta a Sebastiano Franck, già prete cattolico e poi pastore protestante, che nel 1528 rinunziò alla carica e si tenne in disparte a meditare i suoi *Paradoxa.* Morì a 43 anni, nel 1542. La sua religione è quella dell'assoluta interiorità, immune dalle esteriorizzazioni che dividono ed oppongono le sètte, e fanno schiavi gli uomini delle vane apparenze. La sacra scrittura, che n'è la fonte, vista con gli occhi corporei, non è che un *paradoxon,* il quale però allo sguardo spirituale s'illumina di una verità e di una certezza, che sfida le opinioni di tutto il mondo. Paradossale è, p. es., l'affermazione che il dominio delle cose terrene sia la massima schiavitù; eppure è profondamente vero che esso, costretto com'è ad appoggiarsi ad altri, e quindi a dipenderne, senza aver nulla da sè e nulla poter da solo, è un povero e schiavo dominio. Perciò Cristo non vuole che i suoi fedeli appartengano a quella genia di poveri signori mendicanti, e vuole dei veri signori, che donano a tutti, e avvisano e consigliano e insegnano, senza

ricevere a loro volta nulla; anzi, senza che nessuno possa loro far nulla [1]. È anche un paradosso che il peccato non danneggi che il peccatore; eppure è così: esso è pena a sè medesimo, come la virtù è premio *(ihrer selbst Lohn und Kron)* [2]. Dio non condanna nessuno, ma ognuno condanna sè stesso [3]. E il male è un non essere; quindi chi fa il male si nullifica, mentre all'opposto, chi fa qualcosa fa del bene: *Etwas tun ist Gutes tun* [4].

Il Franck ha la rara abilità di cogliere l'aspetto antinomico e paradossale di tutte le esperienze e proposizioni religiose, e di trarne qualche motivo spirituale profondo. Questa attitudine è comune del resto, in diverso grado, a tutti i mistici; egli però si distingue dagli altri per aver saputo elevare delle notazioni sporadiche all'altezza di un principio storico e cosmico di universale valore. È un fatto dell'esperienza esteriore che Adamo sia vissuto in un determinato tempo, e che in un'altra età storica Cristo si sia incarnato. Il testo letterale della scrittura non lascia dubbi in proposito. Eppure la verità è fuori e al di sopra di queste empiriche constatazioni. La vera scrittura è una eterna allegoria, una continua trasposizione del senso letterale nel senso spirituale. Considerato da questo punto di vista, il vero Adamo non è vissuto una sola volta nella storia, ma vive perpetuamente nel suo seme. Il Dio imparziale ha distribuito imparzialmente la vita; perciò in tutti i figli di Adamo c'è uno stesso cuore e uno stesso volere, e chi conosce un sol uomo na-

---

[1] S. FRANCK, *Paradoxa*, eingeleit. v. W. Lehmann, herausgeg. v. H. Zeigler, Jena, 1919, par. 10, p. 28.

[2] Ibid., par. 9 e 279.

[3] Ibid., par. 27.

[4] Pag. 66.

turale li conosce tutti. La distinzione tra padre e figlio, tra progenitore e discendenti, non è che mera esteriorità e apparenza[1]. D'altra parte, neppure Cristo è vissuto una sola volta: la vita e la morte, la passione e la risurrezione sua si ripresentano anche ora continuamente. Il mondo di oggi ha i suoi Pilati, farisei, dottori; noi continuiamo a crocefiggere Cristo, colmando così la misura del padre nostro; l'Anticristo è tuttora in mezzo a noi. Ma, se siamo giustificati per mezzo della fede, Cristo vive in noi, la sua sofferenza fruttifica in noi, la sua parola nasce, vive, risuscita in noi. Se Dio non si cerca e conosce ed ama nell'uomo, egli non è che un *Abgott*, un falso Dio.

Così, vi sono due uomini in ogni uomo, Adamo e Cristo, l'uomo esteriore e carnale, l'uomo interiore e spirituale; pure essi sono un solo uomo, perchè nè l'anima senza il corpo, nè il corpo senz'anima merita veramente il nome di uomo[2]. Così uniti e divisi essi lottano, e la loro lotta è quella stessa, che la Bibbia ci racconta, tra l'Adamo peccatore e il Cristo redentore. Perciò tutta la Bibbia va considerata «in atto di rinnovarsi continuamente»[3]; e la storia, nella sua totalità, riceve riflessi potenti da questo dramma divino[4]. Non occorre infatti che gli uomini sappiano di essere Adamo e Cristo: in tutti i tempi vi sono stati dei cristiani che non

---

[1] Ibid., par. 92-93.

[2] Ibid., par. 79.

[3] Ibid., p. 141.

[4] Ho voluto cercare la *Cronica* del Franck (ed. 1536, e l'ho potuta consultare per gentile concessione della Bibl. Naz. di Berlino) nella speranza che fosse fondata su questa profonda intuizione; ma son rimasto deluso: essa è condotta secondo i vecchi schemi medievali.

hanno saputo nemmeno l'esistenza di Cristo; tale, p. es. Giobbe, che ha avuto la forza di Cristo e la grazia della parola divina; e similmente, quanti, ancor oggi — dopo Cristo — sono Adamo, carne e sangue soltanto! [1]. Il motivo universalistico della rivelazione, che abbiamo osservato in Erasmo e in Zwingli, si ritrova qui, in un diverso tono.

E le intuizioni proprie della Riforma riappaiono anch'esse, con un significato più accentuatamente mistico. La negazione delle opere diventa una trasvalutazione allegorica: la circoncisione, il tempio, il sabato, la legge di Mosè, non sono propriamente parola di Dio — che è detta eternamente — ma segni e figurazioni di essa. Così la circoncisione è la rinascita, il sabato è la festa del Signore, il tempio è il cuore dell'uomo; e l'osservare il sabato, il frequentare il tempio, perfino l'adorare Cristo secondo la carne, non sono che ombra e figura della parola divina [2]. La sola fede ci giustifica; e per fede non bisogna intendere una mera credenza nel racconto evangelico, ma il rivivere in sè il Cristo eterno. — L'attaccamento alla legge, invece, è il modo di perderla; solo chi la supera, la conserva. — Senza vocazione, nessuno può predicare; la parola vivente non sgorga che dalla Bibbia vivente del proprio cuore. — Credere e sapere, ripete il Franck con Lutero, non s'accordano, anzi sono e debbono essere in pieno contrasto. — Un'altra idea di Lutero, che le opere fatte fuori della fede sono peccati, prende nel Franck un colorito stoico: i peccati, egli dice, sono

[1] Ibid., par. 231.

[2] Ibid., p. 82. Altrove, p. 118, egli è più radicale: tutti i tempii e tutte le cerimonie sono stati creati da inintelligenza della fede, e quel che anche oggi v'è dentro è in parte giudeo, in parte pagano.

tutti eguali [1]. — Non mancano neppure tracce del più acceso ed aberrante anabattismo. Per es.: i devoti non conoscono legge, non possono peccare, sono elevati all'altezza di Dio, quindi non sanno più nulla della prima vita carnale [2]. — E quest' altro paradosso sociale: ciò ch' è comune è puro; il mio e il tuo sono impuri: l'uno è da Dio; l'altro, umano e carnale [3].

Col Franck, il misticismo della Riforma si ricollega, anche più strettamente che con Lutero e gli anabattisti, al misticismo dell' Eckart, del Tauler e della *Deutsche Theologie,* al quale però conferisce, mediante le nuove esperienze religiose, un rilievo molto più realistico e un vivo senso dei contrasti che agitano la realtà. Tuttavia il Franck è ancora oscillante tra la *docta ignorantia* dei mistici e l' ignoranza indotta di un fideismo esasperato, che si esprime nel paradosso: *Je gelehrter, je verkehrter* [4]. Questo motivo anticulturale scompare invece del tutto dall'opera del secondo dei grandi mistici della Riforma, Valentino Weigel (1533-88), che dà all' illuminazione interiore un indirizzo esplicitamente filosofico.

C'è uno scritto del Weigel che porta il titolo seguente: « Un piccolo libro sulla via e la maniera di conoscere tutte le cose: che la conoscenza o il giudizio scaturisce da chi giudica e conosce e non dalla cosa che vien giudicata o conosciuta; e in che modo la credenza vien dall'udito » [5]. Il contenuto è già

[1] Par. 260. [2] Par. 260.
[3] Par. 153. [4] Par. 65.
[5] V. WEIGEL, *Ein Büchlein vom Wege und Weise alle Dinge zu erkennen. Dass die Erkenntnis oder das Urtheil herkomme von dem Urtheiler und Erkenner und nicht von dem das da geurtheilet oder erkundt wird und wie der Glaube aus dem Gehör komme* (Ed. 1618).

tutto nel titolo. A giustificazione della sua tesi, il Weigel mostra che nella conoscenza sensibile, p. es., della vista, si può avere la capacità di vedere e non vedere affatto, anche in presenza dell'oggetto visibile: così i Farisei hanno avuto dinanzi Gesù e non l'hanno conosciuto [1]. Inoltre, se la conoscenza procedesse dall'oggetto, dovrebb'essere sempre identica quando l'oggetto non muta; il che è contrario alla nostra esperienza, la quale ci mostra che da un medesimo oggetto nascono impressioni diverse. « Pertanto, la conoscenza naturale che dall'occhio va all'oggetto si comporta attivamente e non passivamente »; e, ulteriore conseguenza, che chiarisce l'ispirazione agostiniana del Weigel, « ogni verità è prima in noi nascosta, e poi vien solo risvegliata dall'oggetto. Perciò i libri non vengono scritti per comunicarci dall'esterno la verità, ma perchè noi siamo avvertiti *(ermahnet)* dell'interno tesoro » [2].

Questo motivo soggettivistico viene ampiamente svolto nell'opera maggiore del Weigel *Nosce te ipsum,* dove sono attribuiti all'uomo tre occhi, della carne, della ragione e della mente, ciascuno dei quali è norma e misura delle proprie conoscenze [3]. La ragione giudica, e il criterio del giudizio è nel giudicante; la mente apprende per immediata intuizione, e questa non fa che rivelare un oggetto che prima éra in essa nascosto. La stessa conoscenza della scrittura divina, che appartiene alla più alta delle tre attività, fluisce dall'anima e non dalla lettera del testo [4].

---

[1] WEIGEL, op. cit., c. I.

[2] Ibid., c. 5.

[3] ΓΝΟΘΙ ΣΕΑΥΤΟΝ, *Nosce te ipsum. Erkenne dich selbst,* (in tre parti, Newenstatt, 1615-18), I, p. 24.

[4] Ibid., I, pp. 32-35.

L'accennata tripartizione psicologica ha per il Weigel un significato cosmico universale. Con la carne, l'uomo partecipa della vita degli elementi; con lo spirito, che ha per suo organo la ragione, egli appartiene al mondo degli astri; con l'anima, identica alla mente, egli è del regno di Dio [1]. L'uomo è pertanto un microcosmo, un piccolo mondo che porta in sè tutto quel che si trova sulla terra, nel cielo e sopra del cielo; è la creatura che Dio ha fatto nell'ultimo giorno, appunto per poter compendiare in essa tutto ciò che prima aveva creato [2].

Abbiamo già studiato, in un precedente capitolo, l'*Astrologia theologizata* del Weigel. Ora possiamo meglio spiegarci perchè, anche affermando la dipendenza dell'uomo dalle stelle, egli riscatta il cristiano dal fatalismo astrologico. Le stelle infatti influiscono sulla sfera dello spirito (o della ragione); ma l'anima, figlia di Dio, è al disopra delle stelle. Se la ragione è determinata, l'anima è libera; e l'uomo, che è formato dell'una e dell'altra, unisce in sè la necessità e la contingenza. Questa sintesi, per una specie di subitanea ispirazione, s' ingigantisce nella mente del Weigel; ed egli continua, senza accorgersi dell' *hiatus* tra le premesse e le conseguenze: « Vuoi tu vedere che i due discorsi (necessità e contingenza) sono egualmente veri? Allora devi prendere insieme gli estremi, il principio e la fine, il tempo e l'eternità, Dio e la creatura. Così ne viene un tutto, come una mente unificatrice, perchè Dio diviene tutto nella creatura e la creatura diviene tutta in Dio » [3].

Dalle tre attività conoscitive dell'uomo, il Weigel trae, nel suo *Studium universale*, l' interessante con-

[1] Ibid., I, p. 11.
[2] Ibid., I, pp. 3, 13, 14.
[3] Ibid., II, 33.

seguenza pedagogica, che vi son tre scuole, una del senso, una della ragione, una terza e più alta della mente. Quest'ultima, verso cui tendono le precedenti, incarna l'ideale d'un sapere, dove colui che apprende s'intrinseca con la cosa appresa in una unione essenziale. Non le sole conoscenze soprannaturali, ma tutte le discipline umanistiche possono raggiungere quel terzo stadio: nella dialettica, nella medicina, nella musica, nell'aritmetica, si tratta sempre d'intrinsecarsi col libro studiato, in modo da diventare il contenuto stesso del libro [1]. Il Weigel vuole cultura per tutti: e chiude il suo *Studium* con un monito che è in piena antitesi col citato paradosso del Franck *(Je gelehrter, je verkehrter)*: « Chi molto cerca indaga e apprende, trova molto; chi niente impara, possiede anche niente, anzi, tutto è per lui perduto ». E apprendere significa, in primo luogo e come condizione di ogni altra cosa, rientrare in sè e conoscere sè stesso: donde la ragione del motto socratico, che dà il titolo all'opera maggiore del Weigel [2].

Agli atteggiamenti pratici e combattivi della Riforma subentra con lui un ideale contemplativo e quietistico, che ripone ogni felicità dell'uomo nel congiungimento mistico con Dio, fuori dai rumori del mondo. Le guerre di religione, che insanguinano l'Europa, gli fanno orrore. Egli ha un curioso elenco di proscritti dal regno di Dio, e pone in esso, al primo posto, i guerrieri e, al loro seguito, tutti i fautori di discordie; giungendo fino a dire: « Lutero è un gran teologo. Egli scrive che dobbiamo

---

[1] WEIGEL, *Studium universale*, 1618, c. 7.

[2] Il termine *Jchheit*, che ha avuto tanta fortuna nella filosofia tedesca, è stato per la prima volta usato dal Weigel (nello scritto *Von der Gelassenheit*).

combattere i turchi, perchè ci prendono mogli, figli, beni. Io dico, no: è ingiusto combattere anche i turchi »[1]. La tolleranza religiosa ha in lui uno dei più tempestivi e convinti fautori.

Il terzo dei grandi mistici tedeschi di questa età è Jacob Böhme (1575-1624), la cui dottrina è stata ben definita dal Boutroux come un'« allucinazione metafisica » in cui balenano di volta in volta le più strane apparizioni cabalistiche, magiche, astrologiche, alchimistiche, teosofiche, commiste ad elementi di dottrine della Riforma. Il Böhme era un uomo di umile origine, che s'era formato da sè una cultura eterogenea e caotica, e la rimestava nella sua immaginazione potente, distaccandola così dalle proprie fonti e dal proprio significato primitivo. In buona fede egli poteva affermare di non dover nulla a nessun maestro e di parlar sotto l' immediata ispirazione dello Spirito Santo: questi suole fare di tali scherzi ai confusionari, anche di genio.

Tuttavia, dalla farragine degli scritti böhmiani, un problema emerge di grande chiarezza — che per gli storici costretti a navigare per queste torbide acque filosofiche, è come un faro provvidenziale —: il problema del male[2]. Abbiamo visto che il Franck considera il male, sulle orme di Agostino, come un non essere, una deficienza, che quindi non appartiene all' ordine delle cose create, ciascuna delle

---

[1] *Nosce te ipsum*, 56.

[2] Il Boutroux, che s' è lasciato guidare da quel faro, è stato il primo a dare una vera e propria interpretazione storica dell'opera del Böhme (v. *Études d' histoire de la philosophie*, 1897); v. anche E. Nobile, *J. B. e il suo dualismo essenziale*, 1928, che tratta in particolare il problema del male (intorno a questo scritto cfr. la mia recensione in *Critica*, 1929, terzo fascicolo).

quali, in quanto è, realizza in qualche misura il bene, ed è cattiva per quel che vien meno alle ragioni positive del proprio essere. A questa dottrina aderisce anche il Weigel, e l'uno e l'altro si ricongiungono, per tal riguardo, alla tradizione eckartiana. Pure, c'era nella Riforma, e particolarmente nella viva esperienza di Lutero, il principio di una concezione diversa, anzi opposta, del male, come un'esistenza positiva e fattiva. Si trattava, in fondo, della vecchia personificazione biblica e popolare del male nel demonio, il nemico di Dio, mai del tutto debellato, che il pensiero filosofico cristiano s'era trovato di fronte, come un ostacolo quasi insormontabile alle sue sistemazioni razionali, non potendo del tutto riconoscergli un'esistenza positiva, per non cadere nel dualismo manicheo, nè del tutto annientarlo senza contraddire apertamente al racconto evangelico. La conciliazione di un'esigenza filosofica e dialettica (l' idea del male) con una leggenda popolare era stata un mero compromesso, consistente nel riconoscere al diavolo una bontà originaria, comunicatagli da Dio nell'atto della creazione, e una perversione successiva, quindi un venir meno alla ragione positiva del suo essere, per effetto della sua ribellione contro Dio. Ma, come mai questa negatività del male, trasferita nella personalità stessa del diavolo, potesse per lui convertirsi in un principio positivo di azione e di perversione, nessun teologo aveva neppur tentato di spiegare. Filosofia e leggenda restavano in realtà separate.

S' intende che Lutero, temperamento anti-filosofico per eccellenza, non si sia fermato a notare questo dissidio, e, nell'aspro tormento della sua crisi interiore, sia stato tratto a dare una potente personificazione diabolica a tutte le forze che attivamente

contrastavano la sua vocazione religiosa e agitavano il suo animo. Il diavolo è un vivo personaggio che lo accompagna e lo insidia e lo minaccia in ogni istante; un' individualità quasi fisica, di cui egli sente l'ossessionante presenza, e se ne difende anche con mezzi fisici. Una parete del castello della Wartburg ancora conserva — e forse la pietà luterana di volta in volta ravviva — la macchia d' inchiostro prodotta dal calamaio che in un impeto d' ira Lutero scagliò un giorno contro il suo nemico.

A questa realistica esperienza del male si collega, diversamente dagli altri mistici, il Böhme. Egli vede un contrasto in tutte le cose create; « in ogni entità c' è un'unità imperfetta, un disaccordo con sè stessa: il che non è da riconoscersi solo nelle creature viventi, bensì anche negli astri, negli elementi, nella terra, nelle pietre, nei metalli, nelle foglie, nell'erba, nel legno. Il veleno, il male, è dappertutto. E la mente scopre che anche così dev'essere; altrimenti non ci sarebbe nè vita, nè movimento, nè colori, nè virtù, nè denso o rado, nè possibilità di sensazione; ma tutto sarebbe nulla » [1]. Il contrasto della coscienza umana si eleva qui a una formulazione cosmica universale. E, se questo riconoscimento della necessità del male, come antitesi feconda che ravviva tutte le manifestazioni della natura, sembra talvolta preludere a una concezione dialettica della realtà, altre volte invece s'irrigidisce in un dualismo manicheo, che vieta ogni composizione e pace, pur nella guerra. Il Böhme non è mai riuscito, nella sua pletorica e affrettata produzione,

---

[1] Böhme, *Drei Prinzipien göttliches Wesens*, p. 5 (cit. nella trad. di E. Nobile, nel vol. ricordato, 10); v. anche *L'aurore naissante* (trad. St. Martin) c. I, n. 1-2.

a dare un'espressione equilibrata al dramma che vivacemente egli sentiva: dall'*Aurora nascente*, ai *Tre principii dell'essenza divina*, al *Mysterium magnum*, per citare solo gli scritti principali, egli non ha fatto che spostare continuamente il teatro e il centro della lotta del bene e del male, trasferendolo dall'uomo alla natura, alle stelle, agli angeli, non appagandosi della dualità, nè sapendo ricondurla a una fonte unitaria. Logicamente, il Böhme avrebbe dovuto porre non un sol dio, ma due dèi; però, se egli non ha arretrato di fronte all'esigenza di porre in Dio la necessità di un'opposizione che lo spinge a rivelare e a realizzare l'abisso *(Ungrund)* del suo essere, s'è limitato a spiegare con quella (nei *Drei Prinzipien*) la genesi della Trinità, ma non l'origine del male, che si perde, per così dire, nel sottosuolo della sua cosmologia, per emergere poi improvvisamente alla luce, come avviene della corrente di alcuni fiumi [1].

Il tratto più caratteristico della dottrina böhmiana, che la differenzia da tutte le filosofie mistiche precedenti, sta nell'aver posto in Dio i principii elementari, o com'egli li chiama, gli spiriti o le qualità delle cose naturali. Che Dio crei dal nulla il mondo, è un'idea che gli ripugna; tutto ciò ch'esiste nel mondo deve preesistere nell'abisso divino. E poichè, con riminiscenze paracelsiane, egli concepisce alchimisticamente la struttura delle cose, così è portato a escogitare una fantastica alchimia divina. Vi sono in Dio sette qualità o spiriti: il desiderio egoistico, che forma l'essenza oscura e solida, il sale; la mobilità, che è anche l'amaro, corrispondente al

---

[1] Da un altro punto di vista si potrebbe affermare che il male esiste anche in Dio, perchè in Dio il Böhme trasferisce tutte le qualità delle cose naturali.

mercurio; l'inquietudine, cioè lo zolfo; il fuoco o spirito; la luce; la parola; il corpo, che risulta da tutte le qualità precedenti e che forma la natura divina, chiamata anche la vergine eterna. L'azione di queste qualità si manifesta bizzarramente nella genesi della Trinità [1] e degli angeli, uno dei quali, Lucifero, con la sua colpa volontaria, corrompe la Vergine eterna, facendo della natura ciò che la Bibbia chiama l'abisso coperto dalle tenebre. Ma Dio la risolleva, con l'opera che vien detta della creazione, compiuta nei sette giorni, perchè vi collaborano i sette spiriti divini. È una specie di prologo celeste del dramma terreno che s'inizierà in seguito, con la colpa di Adamo; prologo fantastico, ma grandioso, perchè non coinvolge soltanto l'angelico protoparente dell'uomo, ma tutt'intera la natura nel suo fallo. Si spiega così, alla prima fonte, il valore e il significato cosmico che il Böhme attribuisce al male.

Ci attenderemmo ora, da queste premesse, un epilogo di servitù umana; e invece il Böhme crede alla libertà del volere, malgrado la prevaricazione, che l'ha attenuata ma non estinta; nega la predestinazione divina; e, se accetta la prescienza, vuole che le azioni restino libere, anche se in essa comprese. Malgrado il suo dualismo metafisico, che sembrava fatto per aggravare il rigorismo etico di Lutero, egli segue quasi inconsapevolmente l'indirizzo liberale che accomuna tutte le correnti eretiche pullulanti dalla Riforma.

---

[1] Per es., *Aurora*, VIII: quando Dio genera il Verbo, questo prende origine nella qualità astringente e salina in cui si coagula, si muove nella qualità amara, si sublima nella qualità calda (lo zolfo) ecc.

4. Tolleranza e libertà religiosa. — Razionalismo e misticismo sono le due alternative possibili della Riforma, una volta spezzato l'esterno legame, che li teneva insieme in una fittizia unità confessionale. Che cosa è infatti la Riforma? Da una parte essa è il libero esame, quindi il riconoscimento della capacità dell'uomo d' interpretare la Scrittura, d'attingere da sè il criterio della verità; è insomma un potenziale razionalismo. D'altra parte, essa è uno stato d' inesplicabile grazia, di subitanea illuminazione, di fede vivificante, di predestinata energia; insomma, un irrazionalismo mistico. Se guardiamo le due correnti a distanza, vediamo che esse convergono: l' interiorità mistica è la fonte energetica di una nuova potenza razionale, è la salda certezza di una nuova verità. E qualche presentimento di questo scambio fecondo d' influssi, noi lo abbiamo osservato nelle personalità più potenti della Riforma. Tuttavia il sincretismo confessionale fallisce nel suo tentativo d' interpretare immediatamente, in termini di razionalismo, il mistico messaggio della fede; l' incontro non avverrà che per vie molto mediate, sopra un terreno sgombro dagl' impedimenti della Scrittura, la cui autorità dommatica sarà egualmente battuta in breccia dai razionalisti e dai mistici, dagli uni con le interpretazioni storiche e razionali, dagli altri con l'illuminazione interiore e con le allegorie. L'unità armonica dei due momenti della Riforma non sarà realizzata che dal romanticismo tedesco. Nell'età che noi studiamo, essi si dissociano e ciascuno segue la sua via, pur covando in sè l'altro. Questa reciproca immanenza non è qualcosa di consapevole, che cioè si prospetti come problema di una sintesi da creare; è piuttosto l'effetto di una *vis a*

tergo: è impulso della Riforma che agisce a distanza con la sua duplice energia motrice.

Nel razionalismo e nel misticismo così distaccati dall'unità confessionale, l'implicito significato filosofico che nel movimento riformatore propriamente detto era più o meno dissimulato e sviato, emerge con maggiore evidenza. E riesce insieme più facile ai fautori dei due indirizzi filosofici di ricollegarsi con le tradizioni affini della storia del pensiero, contro la pretesa della Riforma di spezzare ogni vincolo, per congiungersi immediatamente alle origini evangeliche. Abbiamo già osservato, nel misticismo del Franck e del Weigel espliciti riferimenti alle dottrine dell'Eckart e del Tauler. Similmente, nel razionalismo di Socino sono visibili gl'influssi del pensiero di Erasmo; e sui fautori della religione naturale quelli del platonismo italiano. La Riforma, ostile all'Umanesimo nei suoi atteggiamenti dommatici iniziali, si pacifica con esso attraverso le sue eresie.

Il razionalismo sociniano, che abbiamo considerato a parte per meglio far risaltare il contrasto delle correnti eretiche con le attenuazioni scolastiche della Riforma, non è un'apparizione isolata, ma l'espressione più tipica di un indirizzo che ha vari fautori, e di diversa forza, in tutta Europa: Coornhert, Arminio, Grozio in Olanda, Bodin in Francia, Milton in Inghilterra, per non citare che i più importanti. La tendenza comune alla maggior parte di questi pensatori è di dare un fondamento razionalistico al cristianesimo, senza per altro cadere nelle radicali negazioni dei sociniani. L'idea, più o meno implicita in tutti, di una religione naturale, che la Provvidenza istilla nel cuore umano fin dalla nascita, porterebbe, è vero, con sè una parificazione di tutti i culti; ma il cristianesimo conserva per essi una priorità ideale,

come espressione più pura e schietta della razionalità immanente alla natura, e quindi come esigenza latente in tutte le altre religioni. Conseguenza importante di questo naturalismo religioso è il rispetto per tutte le credenze religiose, in quanto hanno una medesima origine e, con nomi diversi, onorano lo stesso Dio. Tale rispetto, per la riconosciuta priorità ideale del cristianesimo, prende corpo nella dottrina della tolleranza religiosa, ma lascia presentire una più comprensiva libertà.

La differenza tra tolleranza e libertà consiste essenzialmente in questo, che la prima pone un culto come principale e ufficialmente riconosciuto, e consente, in via secondaria, che gli altri sussistano; la seconda invece parifica tutti i culti, non già nel loro intrinseco valore, ma nella loro esplicazione, facendo affidamento sull'autonomia della personalità umana, che, nella libera palestra dei culti, decide secondo coscienza. Se si considera che, nel tempo di cui parliamo, il fanatismo confessionale e le guerre di religione insanguinavano tutta l'Europa, la semplice tolleranza ci appare già come un enorme progresso. Ma già fin d'allora concorrevano a preparare il liberalismo dell'avvenire due tendenze insite alle dottrine religiose degli eretici della Riforma: l'una, verso il deismo filosofico (come conseguenza ulteriore dell'idea della religione naturale); l'altra, verso il riconoscimento della libertà del volere. Non c'è dottrina della Riforma, che il razionalismo — uscito dalla stessa Riforma! — abbia più aspramente combattuta, di quella del servo arbitrio. In ciò non bisogna vedere una sconfessione brutale, che annulla tutta l'opera precedente; ma piuttosto una prova delle vie molto mediate che suole seguire la storia. Il servo arbitrio non era che il residuo dommatico

della Riforma; di fronte ad esso si ergeva la nuova libertà cristiana, dell'uomo rigenerato dalla grazia, per mezzo della fede. E la libertà dei razionalisti, se pur non del tutto consapevolmente all' inizio, trae forza da quella esperienza liberale, spostandone a poco a poco il centro dalla fede alla ragione, in virtù dell' intima illuminazione che nasce, come s' è visto, dalla stessa fede.

Uno dei pionieri della tolleranza religiosa è stato lo statista olandese Coornhert (1522-1590). La parola eresia, egli dice [1], non si trova negli scritti santi. Cristo usa forti parole contro i farisei, ma vuol forse la loro morte? No, egli non vuole la morte del peccatore, bensì del peccato. Cristo dice agli apostoli che dovranno sopportare le persecuzioni, non già che dovranno infliggerle agli altri. Nel Coornhert si fa strada l' idea di una religione naturale, e razionale insieme, che affratella gli uomini, scemando la distanza che le insegne confessionali creano tra loro per dividerli. Egli, che pure è un riformato, crede che la dottrina di Cristo s' identifichi con la legge di natura, che non solo i profeti, ma anche i pagani hanno conosciuta: la si può dunque seguire, anche senza conoscere il nome di lui. Per conseguenza, egli professa l'universalità della grazia di Dio, in opposizione con la grazia di Agostino e di Calvino. Il Dio dei calvinisti rassomiglia a un medico, che ad arbitrio guarisce un ammalato e ne uccide un altro, o a un padrone che punisce uno schiavo, a cui ha legato i piedi, perchè non cammina. Esempi che, come osserva il Dilthey, ricordano Erasmo. Per questo suo atteggiamento spregiudicato, il Coornhert è

[1] Attingo le notizie sul Coornhert al Dilthey (*Analyse* ecc., p. 96 sgg.), perchè non m' è riuscito possibile rintracciarne gli scritti.

stato chiamato, dai calvinisti, principe dei libertini.

Un altro libertino olandese, Giacomo Arminio, da cui prende nome la scuola teologica arminiana, era uomo di cultura umanistica, che aveva ascoltato a Pavia le lezioni di Zabarella. Ad Amsterdam, dove trascorse la maggior parte della sua vita, egli era noverato tra i fautori più autorevoli del calvinismo. Appunto per questa sua fama, gli fu affidato l'incarico di scrivere la confutazione di un opuscolo contro la predestinazione, apparso in Olanda. « Egli si accinse all'opera — scrive un suo biografo — ma, mentre meditava la confutazione, e ponderava gli argomenti da una parte e dall'altra, e li confrontava con la Scrittura; mentre si tormentava e si affaticava, alla fine, vinto, si arrese alla dottrina che doveva combattere »[1]. E fu d'allora in poi avversario costante della predestinazione, attirandosi l'odio e la condanna dei suoi antichi correligionari. Ma l'ambiente liberale di Amsterdam gli permise di continuare fino alla fine della vita (m. 1609) il suo insegnamento.

La dottrina di Arminio è un socinianismo molto attenuato. Non sapremmo dire se dei due autori, quasi coetanei, l'uno abbia saputo alcunchè dell'altro. Dai rispettivi scritti nulla di certo traspare, all'infuori di generali analogie, spiegabili anche con la sola affinità dei due punti di vista. L'unico documento dei rapporti delle due scuole è dato da una

[1] Attingo questa caratteristica notizia allo scritto: P. BERTII, *de vita et obitu B. I. Arminii oratio*, premessa all'ediz. delle opere: *Disputationes magnam partem S. Theologiae complectentes* (Lugduni Batavorum, 1610). Nelle storie della filosofia Arminio non è neppure ricordato; nell'*Analyse* del Dilthey son posti sullo stesso piano mentale arminiani e sociniani, senza nessun riferimento preciso alle dottrine nè di Socino nè di Arminio. Il Dilthey molto probabilmente non conosceva per diretta notizia nessuno dei due.

confutazione del socinianismo scritta dall'arminiano Ugo Grozio, di scarsissimo valore dottrinale, ma interessante come sintomo delle tendenze molto più moderate della scuola di Arminio, in confronto dell'altra [1].

Una tesi di Arminio, *De autoritate et certitudine S. Scripturae* collima con lo scritto quasi omonimo di F. Socino; e, se la trattazione è, dal punto di vista delle origini della filologia moderna, molto meno originale, pure è importante per la sua impostazione polemica contro il canone ermeneutico che il cattolicismo romano ha opposto alla Riforma: quello cioè, « che la chiesa è più antica della Scrittura e che la Scrittura non è autentica se non confermata dall'autorità della chiesa » [2]. Un altro gruppo di tesi è orientato invece contro l'ortodossia calvinistica. Esso concerne la libertà del volere umano, che Arminio definisce come « un affetto volontario, benchè abbia la sua radice nell' intelletto e nella ragione » [3], distinguendola ancora però dalla vera libertà cristiana che « è uno stato di pienezza di grazia e di verità, in cui i fedeli sono stati posti da Dio, per mezzo di Cristo e dello Spirito Santo » [4]. E, data la libertà, da essa dipende la responsabilità dell'uomo nel pec-

---

[1] Lo scritterello del Grozio porta il titolo: *Defensio fidei catholicae de sanctificatione Christi adversus Faustum Socinum* (Lugduni Batavorum, 1617, 2ª ed.). Contro Socino asserente essere ingiusto che Cristo soffrisse, innocente, per noi peccatori, Grozio risponde (c. 4), che così Dio ha fatto, e Dio non può commettere ingiustizia. E a giustificar che si possa subire la pena di colpa altrui cita il Vecchio Testamento.

[2] Questo canone ha origine da Agostino, il quale aveva detto che non avrebbe creduto al Vangelo, se non avesse creduto alla chiesa. Arminio però tace questa fonte. Un uomo della Riforma, abituato a considerare Agostino come la maggiore autorità a suo favore, non poteva accettare di buon grado che gli venisse opposta proprio quell'autorità. V. Arminio, *Disputationes* cit., Thesis I, fol. 3.

[3] Op. cit., Thesis XI. [4] Op. cit., Thesis XX.

cato, e la funzione negativa della provvidenza divina che lo consente, non perchè ignara, o impotente, od oziosa, o negligente, ma perchè vuole che l'uomo, dotato di ragione e di volontà, sia consapevole arbitro della propria sorte [1].

Se l'opera di Arminio, nella ricerca di un punto intermedio, razionalmente determinabile, tra il dommatismo cattolico e quello protestante, si atteggia ancora polemicamente verso l'uno e l'altro, il più maturo scritto apologetico di Grozio, *De veritate religionis christianae,* è già tutto fuori di quelle antitesi confessionali, e rappresenta la difesa di un cristianesimo filosofico, nei limiti della ragione. I punti controversi della Riforma, come il libero arbitrio, la predestinazione, ecc. sono omessi, e subentrano invece i problemi speculativi dell'unità di Dio [2], degli attributi divini, dell'economia universale della provvidenza, della immortalità dell'anima, della giustizia divina, della creazione, ecc. Il valore della tradizione ebraico-cristiana è confermato per mezzo della razionalità di essa: le leggi mosaiche, dice il Grozio ripetendo una vecchia idea patristica, sono così perfette che le stesse leggi greche le hanno imitate; e, se dei concetti filosofici del cristianesimo non può dirsi, senza una stridente inversione dei tempi, che siano il modello dei sistemi greci, pure, la loro conformità con essi dimostra che attingono a una comune fonte razionale [3]. La verità della religione cristiana viene inoltre fondata sulla veridicità

---

[1] Thesis IX e X.

[2] GROZIO, *De veritate religionis christianae* (Venetiis, 1768), I, 53: Reicienda eorum sententia, qui duo principia agentia, alterum bonum, alterum malum posuerunt. Ex duobus enim pugnantibus inter se destructio fieri potest, ordinata constructio non potest.

[3] GROZIO, op. cit., I, 60-61.

storica della vita e degli atti di Cristo, che a Grozio sembra indubitabile, per il fatto stesso che viene attestata anche dagli avversari, e sulla miracolosa diffusione del Vangelo in tutto il mondo, che rivela un chiaro disegno della Provvidenza [1].

Un'assai più spregiudicata tendenza, affine al socinianismo, si manifesta nel *Colloquium heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis*, scritto dal giurista francese Giovanni Bodin nel 1593 [2]. Il dialogo s'immagina avvenuto a Venezia, « porto comune di quasi tutte le genti, anzi dell'universo, perchè non soltanto i veneti sono molto ospitali, ma nella loro patria si può vivere con somma libertà ». Ad esso prendon parte sette interlocutori (donde il titolo *heptaplomeres*) rappresentanti sette diverse religioni: un cattolico, un luterano, un calvinista, un esponente delle sètte gentili, un giudeo, un maomettano, e infine un fautore della religione naturale, Toralba, sotto il cui nome si nasconde lo stesso Bodin.

La premessa naturalistica del sistema bodiniano è enunciata da Toralba in questi precisi termini: « se la vera religione consiste nel puro culto dell'eterno Iddio, confido che basti alla salvezza dell'uomo la legge di natura. Nè vediamo che diversa religione abbiano avuto gli antichissimi progenitori del genere umano, che hanno lasciato alla posterità la memoria dell'età dell'oro: essi che non sono stati educati dagli uomini, ma dalla stessa natura » [3].

---

[1] Ibid., II, 118: Conveniebat enim divinae Providentiae id efficere ut, quod optimum esset, pateret quam latissime. Id autem contigit religioni christianae, quam ipsi videmus per Europam omnem, ne septemtrionis quidem recessis exclusis, doceri; nec minus per Asiam omnem etiam eius insulas in Oceano; per Aegyptum quoque, per Aethiopiam, et aliis aliquot Africae partes; postremo et per Americam.

[2] Bodin, *Colloquium heptaplomeres* (Ed. Noack, 1857), p. 1.

[3] Ibid., 172.

La differenza delle religioni positive dalla religione naturale è quella che corre tra l'arte e la natura; l'una, raggio dell'uomo, l'altra, di Dio; « e tanto è lontana l'arte dall'eguagliar la natura, che anzi riesce appena a imitarla » [1].

Da tale premessa, il Bodin trae conseguenze nettamente deistiche. Al dio della teologia, subentra il dio della filosofia, libero dall'alone delle leggende religiose, e dotato di attributi puramente filosofici. I dommi cristiani sono assoggettati da Toralba a una critica razionalistica non meno radicale di quella di Socino. La Trinità è negata: « Se questa è in Dio, porta con sè la pluralità, perchè è distinzione numerica e non essenziale. La distinzione numerica infatti, recedendo dall'unità, produce una divisione della divinità, e la composizione numerosa corrompe la semplicità di Dio » [2]. Della generazione divina dice: « Se il Padre genera un Dio, o è sè stesso che Dio genera, o un altro; non si dà una terza soluzione. Ma nessuna cosa genera sè stessa, nè può essere causa di sè » [3]. Ancora: « Se Cristo è Figlio di Dio, bisogna che sia stato generato in un certo tempo; ma ciò implica che c' è stato un tempo in cui egli non esisteva » [4]. Sull' incarnazione: « In tutta la natura, ogni volta che di due sostanze tra loro opposte se ne fa una terza diversa, periscono le due sostanze per la fusione delle rispettive forme. Se dunque nell'unica natura [5] di Cristo s'amalgamano la forma umana e la divina, bisogna che l'una e l'altra periscano e ne risulti una terza diversa, come vediamo

[1] Ibid., 178.
[2] Ibid., 268.
[3] Ibid., 270.
[4] Ibid., 272.
[5] Ma il domma cristologico parla di due nature in una persona.

dall'acqua e dal miele formarsi l'idromele, in seguito alla corruzione delle due nature »[1].

La stessa critica demolitrice investe le dottrine più specificamente protestanti. Del peccato originale dice Toralba: « Se la colpa attuale di Adamo ha nociuto non soltanto a lui ma s'è trasfusa anche nei posteri, bisogna che sia passata o da corpo a corpo, o da animo ad animo, o dall'uno all'altro. Ma al corpo non può in alcun modo essere imputato il peccato, altrimenti anche i bruti peccherebbero... Se invece si comunicasse per mezzo della volontà e della ragione, non potrebbe essere imputato il peccato originale agl' infanti »[2]. Le due ragioni si sommano nell'escludere la terza ipotesi. E poi, « chi merita lode o biasimo per i mali che ha contratto da natura? Chi non sembra piuttosto degno di commiserazione che di pena? Noi abbiamo pietà dei ciechi e dei sordi nati, e costoro (dice rivolgendosi ai fautori del peccato originale, che condannano all' inferno i bambini morti senza ricevere il battesimo) non hanno compassione dei poveri neonati »[3].

La conclusione di Toralba è non meno radicale dei suoi argomenti polemici. Poichè le religioni positive sono in irrimediabile conflitto l'una con l'altra, l'unità religiosa non può essere raggiunta per mezzo di esse, ma di quella semplicissima e antichissima religione naturale in cui vissero Abele, Enoch e gli altri progenitori dell'umanità. Al che risponde il rappresentante del giudaismo con un consiglio di moderazione che lascia intravvedere un altro aspetto del problema: « Se noi fossimo simili a quegli eroi,

---

[1] Ibid., 247.
[2] Ibid., 302.
[3] Ibid., 300.

non avremmo bisogno di riti e cerimonie, ma non sarebbe possibile ottenere dalle plebi e dal volgo ignaro, senza riti e cerimonie, un nudo assenso alla vera religione »[1]. Riappare così la giustificazione politica delle religioni positive, familiare al razionalismo antico[2].

Le dottrine olandesi hanno avuto larga eco in Inghilterra, dove la libertà di coscienza è stata affermata dai latitudinari e (per vie diverse, nel solco delle concezioni calvinistiche) dagl'indipendenti. Per Milton, la società cristiana è come il corpo di Osiride, diviso a pezzi dalle sètte religiose; e il Calixt vagheggia una comune dottrina in cui tutte le confessioni possano riunirsi[3]. Ma il teorico più profondo della religione naturale è Erberto di Cherbury (di cui parleremo in seguito) che svolge lo innatismo delle idee religiose nel senso di un ardito apriorismo trascendentale, ricco di presentimenfi della filosofia kantiana.

I problemi vivi dell'esperienza religiosa passano a poco a poco dalle mani impacciate dei teologi a quelle più libere dei filosofi.

---

[1] Ibid., 351.

[2] Non manca nel dialogo un esplicito riferimento a Erasmo: p. 305: « Inter philosophos plurimi quoque magna virtute atque integritate viri, quibuscum nulli christiani sunt conferendi! Nec immerito Erasmus: Parum, inquit, abest quin dicam: Sancte Socrates, ora pro nobis! ».

[3] DILTHEY, op. cit., 102.

INDICE DEL VOLUME PRIMO

III. *Rinascimento e Riforma:*

IV. *I dommatici e gli eretici della Riforma:*

DELLO STESSO AUTORE:

Storia della filosofia. Parte I: *La filosofia greca*, in 2 volumi, Bari, Laterza, 1950[7].

— Parte II: *La filosofia del Cristianesimo*, in 3 volumi, Bari, Laterza, 1950[5].

— Parte III: *Rinascimento, Riforma e Controriforma*, in 2 volumi, Bari, Laterza, 1950[5].

— Parte IV: *La filosofia moderna*. I. L'età cartesiana, Bari, Laterza, 1948[4].

— — — II. L'età dell'Illuminismo, in 2 volumi, Bari, Laterza, 1950[4].

— — — III. Da Vico a Kant, Bari, Laterza, 1947[3].

— — — IV. L'età del Romanticismo, Bari, Laterza, 1949[3].

— — — V. Hegel, Bari, Laterza, 1947.

La filosofia contemporanea, in 2 volumi, Bari, Laterza, 1947[5].

Sommario di storia della filosofia (Antica - Medievale - Moderna), Bari, Laterza, 1948[10].

Filosofi del Novecento *(Appendice a La filosofia contemporanea)*, Bari, Laterza, 1950[4].

L'esistenzialismo, Bari, Laterza, 1949[4].

La scienza come esperienza assoluta, Bari, 1912.

Sommario di storia della filosofia italiana, Messina, Principato, 1925.

Problemi della conoscenza e della moralità, Messina, Principato, 1926[2].

EDIZIONI SCOLASTICHE:

KANT, Pensiero ed esperienza, Bari, Laterza, 1948[7].

— **Principii di estetica**, Bari, Laterza, 1948[2].

LEIBNIZ, La Monadologia, Bari, Laterza, 1948[3].

LOCKE, Saggio sull'intelletto umano, Bari, Laterza, 1947[3].

CARTESIO, Il discorso sul Metodo, Firenze, Vallecchi, 1938[3].

KANT, Il principio della moralità, Messina, Principato, 1934[2].

SCRITTI DI STORIA POLITICA:

Il pensiero politico meridionale nei secoli XVIII e XIX, Bari, Laterza, 1946[2].

Storia del liberalismo europeo, Bari, Laterza, 1949[5].

L'Impero Britannico, Firenze, Vallecchi, 1921.

Il ritorno alla ragione, Bari, Laterza, 1946.